

KARL BALLMER

***Briefwechsel
über
die motorischen Nerven***

Verlag Fornasella, Besazio / 1953

H. G. IN FEDE

Durch Belege und Fußnoten erweitert und als Anhang zu der Schrift: « Rudolf Steiner als Problem und als Phänomen — Gerhard Kienle und Karl Ballmer» digital herausgegeben von Rüdiger Blankertz und Johannes Grebe

Die Zahlen in eckigen Klammern bezeichnen den Anfang der Seitenzählungen in der Originalausgabe von 1953.

© 2004

[5]

K. B. an Dr. H. Poppelbaum am 17. Dezember 1952.

Sehr geehrter Herr Dr. Poppelbaum!

Ich würde es begrüßen, wenn Sie Ihre Autorität einsetzen wollten, um zu verhindern, daß R. ST. unnötig vor der wissenschaftlichen Öffentlichkeit kompromittiert wird. Meine Toleranzmaxime ist: Jeder Anthroposoph hat das Recht, sich vor Rudolf Steiner so gut zu blamieren als er kann. Dagegen sollte angestrebt werden, nicht auch Rudolf Steiner zu blamieren.

Dr. Gerhard Kienle, in «Die Grundfragen der Nerven-Physiologie», Manuskriptdruck Tübingen 1950,¹ vertritt S.

¹ Posthum veröffentlicht in: Wolfgang Schad, «Die menschliche Nervenorganisation und die soziale Frage.» Band II. Stuttgart 1993. Schad kommentiert die Herausgabe wie folgt: «Präambel zu Gerhard Kienle, Die Grundfragen der Nervenphysiologie. Die folgende Abhandlung («Tübingen 1950. Als Manuskript vervielfältigt») war von PD Dr. med. habil. Gerhard Kienle nie zur Veröffentlichung gedacht. Er schrieb sie mit 27 Jahren als einen Rohentwurf zur Anregung der Diskussion unter den mit den Fragestellungen Rudolf Steiners zur Nervenphysiologie vertrauten Ärzten. Er hätte sie nie publiziert, war er sich doch des unfertigen und unausgereiften Charakters dieses Schriftstücks vollauf bewußt. Durch die jetzige Herausgabe sollte und darf der Autor selbst nie zum Gegenstand der Kritik werden, denn Gerhard Kienle zeichnet eben nicht von sich aus als ihr Verfasser noch Herausgeber. Eine kritische Zitierung darf deshalb nur unter Erwähnung dieser speziellen Umstände erfolgen. Kritisiert werden kann allenfalls der Entschluß des Herausgebers, die Schrift der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Was diesen Schritt trotzdem gerechtfertigt erscheinen läßt, ist die Fülle der gedanklichen Anregungen und der Einbezug der reichhaltig verwendeten Literatur, die- der Interessierte für seine eigene Arbeit an dem Thema dankbar aufgreifen wird. Gerhard Kienle beabsichtigte noch 1981, selbst eine Arbeitsgruppe für die Neubearbeitung des Themas zu bilden, um erstmals eine kompetente Behandlung derselben zu erreichen, zu der es durch seinen frühen Tod nicht mehr kam. Die hier

50 den Gedanken: Bei Aufrechterhaltung der Fiktion «motorischer» Nerven müsse angenommen werden, daß jedem Erregungsimpuls ein Wahrnehmungsvermögen eigne, das den Impuls auf den richtigen Weg leitet. Der motorische Nerv besitze eine Wahrnehmungsfunktion, durch die er die Organe finde, auf die sich der Willensimpuls bezieht. — Diesen Gedanken übernahm *H. Witzmann* (Anthroposophisch — Medizinisches Jahrbuch III, 1952, S. 244): Bewegung sei nur möglich, wenn vom motorischen Nerven die Stelle im Organismus gefunden wird, an welcher der bewegende Eingriff des Geistes erfolgen soll. «Die sogenannten motorischen Nerven dienen daher lediglich der Vermittlung jener Wahrnehmungen am eigenen Organismus, deren unser Geist bedarf, wenn er bei einer Bewegungsabsicht sich dem Organismus zuwendet.» Ich habe mir über diese Kienle-Witzmann-These in der Unterhaltung mit mir selbst ein eindeutiges Urteil gebildet, auf dessen Wiedergabe ich hier aus Höflichkeitsrücksichten verzichte.

[6] Bei Kienle, S. 50, heißt es (ich gebe den Text wörtlich genau wieder):

*«Wenn ... man das Erregungsprinzip aufrechterhalten wollte, dann müßte jeder Erregungsimpuls von einem besonderen Wahrnehmungsvermögen bis zum Endorgan vorhanden sein, der an jeder Fasergabe-
lung den Impuls auf den richtigen Weg leitet. Es muß also auf alle Fälle das Organ wahrgenommen werden, damit der Impuls hingeleitet werden kann. Für das Wahrnehmungsvermögen steht aber nur ein Nerv zur Verfügung, und das ist der motorische. Damit erweist sich, daß der sogenannte motorische*

vorgelegte zweibändige Publikation möchte die bisherigen Vorarbeiten und so auch die folgende Schrift als gebotene Voraussetzung für jede künftige Behandlung zur Verfügung stellen.»

Nerv eine Wahrnehmungsfunktion besitzt und durch diese die Organe findet, auf die sich der Willensimpuls bezieht. Erstmals ist diese Funktion wohl durch R. Steiner ausgesprochen worden.»

Es wäre verdienstlich, wenn Sie Herrn Dr. Kienle veranlassen könnten, den letzten, von mir hervorgehobenen Satz aus dem Manuskripte auszulassen, — damit nicht R. ST. unnötig blamiert wird.

Mit freundlichen Grüßen K. B.

K. B. an Dr. H. Poppelbaum am 31. Dezember 1952.

Sehr geehrter Herr Dr. Poppelbaum!

Zur Ergänzung meines Schreibens vom 17. Dezember gestatte ich mir einige Nachdenklichkeiten.

[7] Ich bedaure den *Unernst*, den man sich gegenüber Rudolf Steiner erlaubt. In der Einleitung zu «Die Grundfragen der Nerven-Physiologie» versichert Dr. Kienle:

«Die Anregungen zu den Fragestellungen werden R. Steiner verdankt, insbesondere seinem Werk Von Seelenrätselfn.»

Hat der Mann schon einmal seine Nase in das genannte Buch gesteckt, vielleicht auch nur in das Inhaltsverzeichnis mit den Kapitelüberschriften? Hätte er das getan, so würde

er bemerkt haben, daß in dem für sein Thema entscheidenden 6. Kapitel des 4. Teiles des Buches die Rede ist von den

*physischen und geistigen Abhängigkeiten
der Menschenwesenheit.*

Hat einer von dieser Problemstellung, die den gesamten Universitätsplunder tief unter sich läßt, auch nur oberflächlich Kenntnis genommen, dann ist er bestimmt nicht in der Lage, zu tun, was Kienle tut, der im ersten Satze seiner Arbeit nach dem «Zusammenhange der Leiblichkeit des Menschen mit seinem Seelischgeistigen» fragt. Es ist doch vollkommen unmöglich, daß einer im akademischen Stil von dem famosen «Leib-Seele-Verhältnis» daherredet, wenn er von der Fragestellung in «Von Seelenrätseln» auch nur oberhin Kenntnis genommen hat. Der Inhalt der Arbeit Kienles beweist denn auch, was herauskommen muß, wenn man den *Unernst* gegenüber R. ST. zur Arbeitsmaxime macht: die Arbeit ist sowohl vom akademischen wie vom anthroposophischen Gesichtspunkte aus ein undiskutabler Schmarren. Wer von «Physiologie der Freiheit» tünt, beweist seine Ahnungslosigkeit in anthroposophicis.

[8] Es hätte nicht geschehen dürfen, daß man anthroposophischerseits auf Viktor von Weizsäcker hereinfiel. Man hätte gegenüber Weizsäcker die Chance gehabt, einmal mit methodischer Gründlichkeit klarzustellen und herauszuarbeiten, daß die Grund-Fragestellung des «Gestaltkreises» — eben das famose «Leib-Seele-Verhältnis» — absolut falsch und unmöglich ist, und daß die angebotenen Antworten dementsprechend zu bewerten sind. Es ist wirklich nichts damit getan, daß man so ein bißchen von Weizsäcker abschreibt und anthroposophische Fransen dranhängt. Man hätte einsehen sollen, daß es insbesondere unmöglich ist,

im Weizsäckerschen Stil von einem «Ich-Umwelt-Verhältnis» zu sprechen. — Im Vortrage Nr. 4544 ² stellte R. ST. fest: «Aber diesen Vortrag hat ja bis heute keiner noch verstanden» — er meint den Vortrag in Bologna³, in dem statuiert wird, daß das «Ich» draußen bei den sinnlich wahrgenommenen Dingen ist, und per Wahrnehmung *von außen* auf mich zukommt. *Dies* hätte man Weizsäcker entgegenzuhalten! Oder noch besser: man hätte es sich selbst zu Gemüte zu führen! — Die Peinlichkeit des Kapitels «Wärme und Motilität» in Husemanns «Das Bild des Menschen» beruht auf der unernten Haltung gegenüber der Bologna-These. Husemann: «Man kann die Motilität nur in Zusammenhang mit einem Erwärmungsprozeß betrachten»; H. verlegt mit selbstverständlicher Gedankenlosigkeit das «Ich» in die Wärmevorgänge des Körpers, er hat noch nicht davon Kenntnis genommen, daß das wirkend-wirkliche «Ich» von außen — als Karma — herankommt. Er hätte, bevor er den monströsen Unsinn seines Kapitels «Wärme und Motilität» zusammenschrieb, sich ein wenig in «Anthroposophie» umsehen sollen. In «Anthroposophie, Eine Einführung in die anthroposophische Weltanschauung, Neun Vorträge zwischen [9] dem 19. Januar und 10. Februar 1924»⁴ hätte er — Seite 109 — lesen können:

«Und es ist erst eine Realität, von dem Ich zu sprechen als dem vierten Gliede der menschlichen Natur, wenn man zugleich das zeitliche Dasein zu den vorigen Inkarnationen zurückerweitert. Das alles wirkt

² GA 205: «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist», Teil I, Vortrag vom 16. Juli 1921: «Denken, Fühlen, Wollen. Das Muspilligedicht».

³ GA 35: «Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923», darin der Vortrag vom 8. April 1911 über «Die psychologischen Grundlagen und die erkenntnis-theoretische Stellung der Anthroposophie».

⁴ GA 234: «Anthroposophie. Eine Einführung in die anthroposophische Weltanschauung.» Neun Vorträge zwischen dem 19. Januar und 10. Februar 1924, darin der 5. Vortrag vom 2. Februar 1924.

im Wärmemenschen. Die Inspiration kommt noch an einen heran von außen oder von innen. In der Wärme steht man selber drinnen. Da ist die Intuition, die wahre Intuition. Ganz anders erlebt man die Wärme als irgend etwas anderes an sich. Jetzt aber, wenn Sie das so betrachten, dann kommen Sie über eines hinaus, was gerade dem Menschen der Gegenwart, wenn er wirklich unbefangen mit seiner Seele zu Werke geht, ein großes Rätsel aufgeben sollte. Ich habe von diesem Rätsel gesprochen. Ich sagte, wir fühlen uns moralisch verbindlich gegenüber gewissen Impulsen, die uns rein geistig gegeben sind. Wir wollen sie ausführen. Wie das in die Knochen, in den Muskel schießt, wozu wir uns moralisch verbunden fühlen, das kann man zunächst nicht einsehen. Wenn man aber weiß, daß man sein Ich aus der vorigen Inkarnation, das schon ganz geistig geworden ist, in sich trägt, daß dieses Ich in die Wärme hereinwirkt, dann hat man den Übergang da in diesem Wärmemenschen. Auf dem Umwege durch das Ich der vorigen Inkarnation wirken die moralischen Impulse, da bekommen sie erst den Übergang vom Moralischen ins Physische. Wenn Sie bloß die gegenwärtige Natur betrachten und den Menschen als einen Ausschnitt aus der Natur, bekommen sie diesen Übergang nicht.»

Mit Hochschätzung
K. B.

[10]

Dr. Poppelbaum an K. B. am 7. Januar 1953

Herr Dr. Poppelbaum antwortete am 7. Januar. Er dankt für meine Briefe vom 17. und 31. Dezember und bittet, ihm die Verspätung der Antwort nicht übel zu nehmen. Er glaube, es sei am besten, wenn er meine beiden Briefe unmittelbar an Herrn Dr. Kienle schicke; er hoffe, daß ich nichts dagegen habe. Die Sprache meiner Briefe, meint Herr Dr. Poppelbaum, sei ja allerdings, ich werde das selber wissen, schwer zu «verkräften». — Dann sagt Herr Dr. Poppelbaum: «Das Problem, das Sie aufwerfen, ist andererseits wichtig genug, um die Sache nicht fallen zu lassen.» Herr Dr. P. erinnert dann noch daran, daß wir schon einmal, vor wohl zwanzig Jahren, Briefe über die «physiologischen Grundlagen der Freiheit» gewechselt haben. Zum Schlusse schreibt Herr Dr. P.: Ob Dr. Kienle meinen Einwurf oder den Fehdehandschuh aufnehme, müßten «wir» sehen.

Hinsichtlich dieses Schlußsatzes versagt mein Verständnis. Die Annahme des Herrn Dr. Poppelbaum, daß ich Herrn Dr. Kienle den Fehdehandschuh hinwerfe, bedeutet eine leichte Umkomposition des Tatsächlichen. Es ist mir nicht im Traume eingefallen, Herrn Dr. Kienle zu bekriegen. Meine Sorge ging in ganz anderer Richtung, was unmißverständlich meinen beiden Briefen an Herrn Dr. Poppelbaum zu entnehmen ist. Meine Sorge war, ob nicht verhindert werden müsse, daß die wissenschaftliche Ehre Rudolf Steiners leichtfertig gekränkt wird. Es kann gefragt werden, ob Herr Dr. Poppelbaum weise handelte, als er meine beiden Briefe an Herrn Dr. Kienle schickte. Von mir aus bestand kein Bedürfnis, mich an Herrn Dr. Kienle zu wenden. Hätte ich meine Vorbehalte bei [11] ihm selber vorbringen wollen, so würde ich zweifellos die angemessene Form gewählt haben, die ganz gewiß von derjenigen meiner Zuschriften an Dr. P. verschieden gewesen wäre. Ich hatte die *Autorität* des Herrn

Dr. Poppelbaum angesprochen (seine wissenschaftliche Autorität und seine Autorität als Mitglied der Leitung der Freien Hochschule des Goetheanums), damit er Rudolf Steiner vor ganz überflüssigen Blamagen beschütze. Wenn ein Vater den Klassenlehrer seines Sohnes brieflich um autoritäres Eingreifen bei diesem oder jenem Verhalten des Herrn Söhnchens ersucht, wird der Klassenlehrer in der Regel den Vaterbrief nicht dem Sohne im Originaltexte vorlegen. Herr Dr. Poppelbaum wird selbst beurteilen müssen, ob sein genteiliges Verhalten klug war.

K. B. an Dr. Poppelbaum am 14. Januar 1953.

Sehr geehrter Herr Dr. Poppelbaum!

Ich sehe vorerst nicht recht, wie und wo ich meine ausgebildeten Vorstellungen über das «Bewegungsrätsel» vorbringen könnte, doch bin ich überzeugt, daß irgendeinmal eine anthroposophisch sachhaltige Diskussion möglich sein muß.

Man könnte sich entschließen, erst einmal aufs tiefste zu erschrecken, wenn R. ST. statuiert:

«Es ist physikalisch gleichgültig, ob ein Holzklotz sich bewegt oder ein Mensch.» (Votr. Nr. 4547) ⁵

Dieser Satz bedeutet unter anderem und nebenbei eine Botschaft an den immerhin bemerkenswerten Viktor von [12] Weizsäcker. Herr von Weizsäcker gedenkt die Schrecken

⁵ GA 206: «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist», Teil II, darin Vortrag vom 22. Juli 1921: «Die zwölf Sinne des Menschen».

des Bewegungsproblems zu mildern, indem er es auf «Biologie» reduziert; er offeriert als Generaleffekt seines Erkenntnisbeitrages (der sich als liebliche Illusion erweist) die berühmte «Einführung des Subjektes in die *Biologie*». Der Schrei nach dem Subjekt ist bedeutsam. Ein derartiger Not-schrei muß sich indessen anthroposophisch ausrichten, um nicht ganz hoffnungslos zu sein. Eine Degradierung der «Selbstbewegung» zu einem Problem der «Biologie» ist anthroposophisch nicht zulässig. Der im zitierten R. ST.Satze beehrte Holzklotz, dessen Motilität mit der menschlichen Bewegungsfähigkeit von gleicher Art ist, ist jedenfalls kein Weizsäckersches «Lebewesen». Man sollte sich durch Weizsäcker eingeladen fühlen, die *anthroposophische* Idee zu bilden: «Einführung des Subjektes in die *Physik*», was dann nur bedeuten würde, daß man Kenntnis nimmt von dem in «Pneumatosophie» S. 203⁶ gegebenen BEGRIFF DES PHYSIKALISCHEN GESCHEHENS (= «Weltgeschehen» = «Intuition»). Der verheerende Dilettantismus der derzeitigen Physik beruht ja darauf, daß man — gemeinsam mit der Geschichtswissenschaft — nicht fähig ist, den «Begriff des Geschehens» zu haben. Anthroposophischerseits sollte man das präsumtive Subjekt des physikalischen «Weltgeschehens» nicht dadurch kompromittieren, daß man mit der Modeformel «Biologisierung der Physik» liebäugelt, — denn nach C. Ungers «Grundlehren»⁷, S. 109, ist «der Tod die Wirklichkeit des Lebens», und somit wird das in die Physik einzuführende Subjekt gewiß einiges zu tun haben mit dem Tode des Gottes — auf Golgatha und in der Gegenwart. Man

⁶ GA 115:« Anthroposophie – Psychosophie – Pneumatosophie» Zwölf Vorträge, Berlin 23. bis 27. Okt. 1909, 1. bis 4. Nov. 1910, 12. bis 16. Dez. 1911; 3.Vortrag der Reihe «Pneumatosophie» vom 15.Dezember 1911.

⁷ Unger, Carl. «Die Grundlehren der Anthroposophie» Was ist Anthroposophie? Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, 1968, Enthält u.a.: Das Ich und das Wesen des Menschen. Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft. Gedanken zur Philosophie des Widerspruchs. (Die von Karl Ballmer verwendete Ausgabe konnte nicht aufgefunden werden.)

kann das Grundgeschehen im Weltgeschehen, das Mysterium von Golgatha und seine gegenwärtige Wiederholung, nicht als «Biologie» befassen; dagegen könnte der Versuch gemacht [S. 13] werden, die «Geheimwissenschaft» als «System der Physik» zu nehmen, wozu Anregungen Dr. Wachsmuths aus den zwanziger Jahren vorliegen.

Ich versuche dem oben zitierten Satze R. STs. entlang weiterzudenken, im Zusammenhang mit den Inhalten der Vorträge von 1921, Nr. 4528, 4530, 4535, 4536, 4539, 4543, 4544, 4547, 4550, 4564, 4567, 4568, 4570, — alle unter dem Titel «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist», Hefte 1 bis 5 ⁸.

«Es ist physikalisch gleichgültig, ob ein Holzklötz sich bewegt oder ein Mensch.» (Ich lese radikal: «Es ist ... gleichgültig, ob ein Holzklötz sich bewegt oder ein Mensch.») Ein Unterschied besteht nur, sofern beim Menschen, nicht aber beim Holzklötz, die Bewegung von Bewußtseinserlebnissen begleitet ist. Welche Rolle spielen die mit der Bewegung verbundenen Bewußtseinserlebnisse? Sie erfüllen die Aufgabe, dem «Ich» der Menschen davon Kenntnis zu geben, daß der Körper in Bewegung ist. Die geläufige Vorstellung «ich bewege meinen Körper» ist also absolut unmöglich, d. h. sie beruht auf einer Illusion, die mir von einer gütigen Weltlei-

⁸ **Vortrag Nr.4528** → GA 205: «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist», Teil I, Vortrag vom 24.Juni 1921, dort auch folgende: Nr.**4530** → Vortrag vom 26.Juni 1921; Nr.**4535** → Vortrag vom 1.Juli 1921; Nr.**4536** → Vortrag vom 2.Juli 1921; Nr.**4539** → Vortrag vom 8.Juli 1921; Nr.**4543** → Vortrag vom 15.Juli 1921; Nr.**4544** Nr.**4547** → **GA 206** Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist – Zweiter Teil: Der Mensch als geistiges Wesen im historischen Werdegang» Der Mensch in seinem Zusammenhang mit dem Kosmos, Band VI. – Elf Vorträge, Dornach 22. Juli bis 20. August 1921; Nr.**4550** → ebd. Vortrag vom 24.Juli 1921; Nr.**4564** → Vortrag vom 12.August 1921; Nr.**4567** → Vortrag vom 14.August 1921; Nr.**4568** → Vortrag vom 15.August 1921; Nr.**4570** → Vortrag vom 20.August 1921

tung gestattet ist, weil ich ohne diese Illusion nicht imstande wäre, mein Dasein zu führen. Es kann keine Rede davon sein, daß Meier und Müller die Akteure ihrer physischen Bewegung sind. Vielmehr: der bewegte Körper ist der Grund und die Voraussetzung dafür, daß Meier und Müller das Ich-Erlebnis der Bewegung haben.

«Wir erleben ... mit unserem Ich ... die Teilnahme an unseren Bewegungen.» (Vortr. Nr. 4544)

[14] Es besteht die Versuchung, eine prinzipielle Differenz zwischen der Motilität des Holzklotzes und des Menschen aus dem Umstande herzuleiten, daß Meier und Müller befähigt sind, sich *willkürlich* zu bewegen. Das Bewußtseinserlebnis des sich willkürlich Bewegens ist für jedermann das allerselbstverständlichste. Dennoch ist die Bewegungsfähigkeit des Holzklotzes und die Motilität des Menschen von grundsätzlich gleicher Art; die Annahme des Gegenteils wäre luziferische Anmaßung. Die erlebte Willkür ist kein physikalisches Agens. Es kann auf Grund der Belehrung Rudolf Steiners nur gesagt werden: Indem die Meier und Müller die Teilnahme ihres Ich an den Bewegungen erleben, kann *auch* das Bewußtseinserlebnis des sich *willkürlich* Bewegens auftreten. Es steht eben zur Aufgabe; dahinter zu kommen, daß es zur Führung unseres Daseins notwendige Illusionen geben muß, damit wir als die Bewohner unseres Körpers, den wir nicht ohne weiteres mit unserem «Ich» zu identifizieren haben, moralische Wesen sein können.

Wie steht es mit der sittlichen Verantwortlichkeit der Menschen, wenn die Meier, Müller und Huber nicht physikalische Selbstbeweger sind, sondern «mit ihrem Ich die Teilnahme an ihren Bewegungen erleben»? Ist ein Mörder Huber lediglich der Zuschauer des Tuns seines Körpers? Soll nicht dem Huber, sondern dem Körper die moralische Verantwortung und Schuld zugemessen werden? Ich versuche weiter unten

anzudeuten, in welcher Richtung diese unausweichliche Frage zu bedenken ist.

Zuerst noch ein Blick auf die von Herrn Weizsäcker veranstaltete Szenerie. Ich habe einen hübschen Scherz in petto an die Adresse des «Gestaltkreises»: Um der Weizsäcker-schule [15] zu demonstrieren, daß es nicht die Mission anthroposophischer Akademiker ist, bei v. Weizsäcker so ein bißchen abzuschreiben und das Abgeschriebene so ein bißchen mit anthroposophischen Redensarten zu verzieren, — um also Weizsäcker verstehbar zu machen, wie das «Bewegungsrätsel» nach anthroposophischen Prinzipien angefaßt wird, sollte man als das anthroposophische Untersuchungs-objekt in Sachen Selbstbewegung kennzeichnen und hinstellen:

den Schlafwandler.

Also die Anthroposophen studieren die von Weizsäcker urgierte «Einheit von Wahrnehmen und Bewegen» zunächst am — wahrnehmungsfreien — Schlafwandler (vgl. Zyklus 11, Wien 1910)⁹. Vom Schlafwandler könnte man dann sogleich übergehen — in der Gehrichtung auf den «Holzklotz» zu — zur Amöbe. Bei ihr ist die Weizsäckersche Zwei-Einheit von Wahrnehmen und Bewegen gar die Drei-Einheit von Ernähren-Bewegen-Wahrnehmen, bei Nichtvorhandensein von Wahrnehmungsorganen. Ferner gibt es Tiere von höherer Differenzierung als die Amöbe, die kein ausgebildetes Nervensystem und dementsprechend keine «Wahrnehmungen» haben, sich aber sinnvoll bewegen. Worauf der Anthroposoph den Schluß zu gewinnen hat: Weizsäcker mit

⁹ GA 119: «Makrokosmos und Mikrokosmos. Die große und die kleine Welt. Seelenfragen, Lebensfragen, Geistesfragen» Elf Vorträge, Wien 21. bis 31. März 1910, mit einem vorangehenden öffentlichen Vortrag, Wien 19. März 1910 (Zyklus 11)

seiner «Einheit von Wahrnehmen und Bewegen» ist nicht fähig, einen Anthropomorphismus zu begründen, der auch die Bewegung der Amöben (und Holzklotze) zu garantieren vermöchte.

Wer ist denn das «Subjekt» in der Bewegung der Amöbe? Es wird wohl das Subjekt des physikalischen «Weltgeschehens» sein müssen! Solange es im Universitätsbereiche unbequem oder mindestens inopportun sein sollte, [16] das gemeinte Subjekt mit seinem Namen zu benennen, kann natürlich akademisch nicht gesagt werden, daß das Subjekt der Motilität der Amöbe der Christus ist, oder meinetwegen der «Makrokosmische Mensch». Es braucht eben Zeit und Geduld, um sich an derlei Vorstellungen zu gewöhnen.

Von der Amöbe her ergibt sich dann der sichere Rückschluß, daß das Subjekt der physikalischen Körperbewegung der Meier, Müller und Huber ebenfalls der Makrokosmische Mensch sein muß, der den Meiern, Müllern und Hubern gestattet, mit ihrem Ich die Teilnahme an SEINEN Bewegungen zu erleben.

Ich bin nicht geneigt, den Elan des Herrn von Weizsäcker geringzuachten. Sein Gedanke, daß Ich und Umwelt nicht «zwei Dinge» sondern EIN DING sein müssen (Gestaltkreis, 4. Aufl. S. 165)¹⁰ ist ein beträchtlicher Gedanke, der sich der anthroposophischen Zustimmung nicht entziehen kann. Daß er unproduktiv bleiben muß, weil die Gestaltkreisphilosophie das Pech hat, im Krautgarten des Kantianismus und Relativismus zu biologisieren, ist eine Sache für sich. — Der Gedanke, daß Ich und Umwelt EIN DING sind, bildet die Grundlage zum Verständnis der anthroposophischen Sinneslehre. C. Unger formulierte: «Durch die Sinne des Menschen

nimmt die Welt sich selbst wahr.» (Esoterisches, S. 95.) ¹¹
Subjekt der anthroposophisch verstandenen Sinnestätigkeit ist also die Welt, d. h. in theologisierender Ausdrucksweise: «Gott». (Neueste Fleißproduktionen über die zwölf Sinne werden danach zu beurteilen sein, ob sie diesem Gesichtspunkte entsprechen.) So wie die Meier, Müller usw. «Teilnehmer» sind an den Bewegungen ihrer Körper, während das Subjekt und der [17] physikalische Aktor ihrer Körperbewegung in Wahrheit der Gott und Makrokosmische Mensch ist, — ebenso sind sie «Teilnehmer» an der Wahrnehmungstätigkeit des Welt-Subjektes. Sowenig wie die Meier, Müller usw. ihre Wahrnehmungen «machen», ebensowenig «machen» sie ihre Körperbewegungen. Sich selbst bewegend ist einzig das Welt-Subjekt, der Gott, der Makrokosmische Mensch.

Ich frug oben, ob und wie ein Mörder, indem er der «Teilnehmer» an der Bewegung seines Körpers — und also nicht physikalischer Selbstbeweger ist, dennoch die Verantwortung für seine Mordtat trägt. In dieser Frage steckt der beängstigende Ernst des «Bewegungsrätsels». Wer hier mit-sprechen will, muß von der anthroposophischen *Gesamtanschauung* des Weltvorganges ausgehen.

«In einem (menschlichen) Bewegungsvorgang hat man es nicht mit etwas zu tun, dessen Wesenhaftes innerhalb des Organismus liegt ... » (Von Seelenrätseln, I. Aufl., S.244) ¹².

¹⁰ **Weizsäcker**, Viktor von: «Der **Gestaltkreis** - Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen.» Thieme Stuttgart 1947

¹¹ Unger Carl: Esoterisches - Zum Studium der Geisteswissenschaft, Dornach, 1929

¹² GA 21: «Von Seelenrätseln. Anthropologie und Anthroposophie, Max Dessoir über Anthroposophie, Franz Brentano (Ein Nachruf). Skizzenhafte Erweiterungen», Kap.IV, Abschn.6: «Die physischen und die geistigen Abhängigkeiten der Menschen-Wesenheit» ⁵1983

Das physisch Wesenhafte im Bewegungsvorgange auch eines Mordes ist — erschreckend genug — das göttliche Weltsubjekt. Anthroposophie schließt nicht aus, daß die gewohnten Vorstellungen eines «christlichen Abendlandes» sich bereichern um den Aspekt, der den gottgewollten und gottgewirkten Weltvorgang als *Tragödie* zeigt. Anthroposophie erteilt andererseits jenen heute kaum verstandenen Inhalten des historischen Christentums ihren *vollen Ernst*, in denen wenigstens geahnt wird, daß die «Schuld» der Menschen, unbeschadet des Karma-Gesetzes, von dem Kosmischen Gotte frei übernommen wird.

[18] Sittliche Schuld — der Meier, Müller usw. — bedeutet anthroposophisch eine Schädigung des Weltganzen. Zwar werden Meier und Müller durch eine sittlich minderwertige Tat selbst weniger wert, als sie vor der Tat waren; jedoch der Sinn von moralisch und amoralisch, von sittlich wertvoll und sittlich unwert, ergibt sich daraus, daß Meier und Müller Glieder im Gesamtweltvorgange sind, dessen Sinn und Ziel durch die anthroposophische Offenbarung gegeben ist.

Wie sind Meier und Müller in die Gesamtwelt eingegliedert? Die «MENSCHENWESENHEIT» der Meier und Müller befindet sich in physischer und geistiger Abhängigkeit (Von Seelenrätseln, IV, 6: «Die physischen und die geistigen Abhängigkeiten der Menschenwesenheit»). Man sollte sich nicht scheuen, die Inkommensurabilität zu bemerken, die zwischen diesem Thema in «Von Seelenrätseln» und all demjenigen, was im Universitätsbereich als Anthropologie, Psychologie und Physiologie auftritt. Für den Begriff der zweiseitig abhängigen «Menschenwesenheit» ist in der Vorstellungswelt der Universität schlechterdings kein Platz. Wollte man «Menschenwesenheit» in die Universitätssprache übersetzen, so würde man bemerken, daß ein entsprechender Ausdruck nicht aufzutreiben ist. Im Universitätsbereich spricht man nicht von der «Menschenwesenheit» der Meier

und Müller, sondern man betrachtet den Meier und den Müller kurzerhand als Körper-Individuen; dabei nimmt man an: wie dem Milchtopf ein Henkel eignet, so eigne den körperlichen Meier und Müller eine «Seele», welche «Seele» dann in den schiefen Geleisen der akademischen Denkart auch das Prinzip der körperlichen Motilität sein soll, so etwas wie der Dirigent des als Kraftmaschine vorgestellten Nervenapparates.

[19] Von dieser Menschen- und Seelenkunde der Universität sprach Rudolf Steiner «mit blutendem Herzen» als von der «wahnsinnig gewordenen Physiologie der Gegenwart»¹³. Die absurden Vorurteile der akademischen Physiologie beeinflussen nachteilig die empirische Beobachtung und durchsetzen die ganze Terminologie der Beschreibung und Theorie. Es wäre kein Vorteil, wenn diese Kalamität von anthroposophischen Akademikern unterbewertet würde.

Der Begriff der physisch und geistig abhängigen «Menschenwesenheit», der mit der universitären Terminologie nicht einmal zu kennzeichnen ist, kann geradezu als eine Umschreibung des anthroposophisch verstandenen Christusprinzips verstanden werden. Der Ausdruck «Menschenwesenheit» ist vertauschbar mit dem anthroposophisch verstandenen «Ich». Mit ihrem «Ich» erleben die Meier und Müller die Teilnahme am «Weltgeschehen». Ihre «Teilnahme» an den Bewegungen und Wahrnehmungen ihres Körpers bedeutet die *physische* Abhängigkeit ihrer «Menschenwesenheit»; die *geistige* Abhängigkeit ihrer «Menschenwesenheit» bezeugen die Meier und Müller, indem sie ihre Handlungen auszurichten verstehen an dem durch Anthroposo-

¹³ Zitiert nach GA 151: «Der menschliche und der kosmische Gedanke» Vier Vorträge, Berlin 20. bis 23. Januar 1914 (Zyklus 33), darin aus dem 4.Vortrag vom 23.Januar 1914.

phie offenbaren Sinn ihres Daseins. Geisteswissenschaftliche «Anthropologie» beschreibt die zweiseitig abhängige «Menschenwesenheit» nicht als naturalistisch neutrales «Sein», sie zeigt die «Menschenwesenheit» als zugleich natürliche und frei moralische. Indem in der anthroposophischen «Anthropologie» die Erkenntnis der doppelt abhängigen «Menschenwesenheit» aus der Einsicht in den umfassenden Sinn des Gesamtweltvorganges erwächst, wirkt diese Erkenntnis unmittelbar als *Impuls*, im Sinne jenes Welt-Impulses, der dauernd [20] das Gleichgewicht zwischen zwei möglichen Einseitigkeiten intendiert und von der Geisteswissenschaft als «Christus-Impuls» beschrieben wird.

Meier und Müller nehmen am Weltvorgang teil als sich wiederholt verkörpernde Geistwesen (als «Geistesmenschen» im Sinne des Buches «Theosophie»). Die Bewußtseinserlebnisse der Meier und Müller sind nicht «Weltgeschehen» im Sinne von «Pneumatosophie», S. 203.¹⁴ Das Dasein der Meier und Müller in *einer* ihrer Inkarnationen ist nicht *gegenwärtiges* physikalisches «Geschehen», d. h. nicht «Intuition» im Sinne von «Pneumatosophie» S. 203. Der Sinn des Daseins der Meier und Müller erfüllt sich nicht in der *Gegenwart* einer einzigen Inkarnation. Der Daseinssinn einer Inkarnation Meiers ergibt sich als ein Schnittpunkt zwischen Vergangenen und Zukünftigem: In dem von Meier erlebten «Ich» ist Vorstellungsmäßiges und Willensmäßiges; in den Vorstellungen Meiers ist eigentlich der Keim der nächstfolgenden Inkarnation enthalten, in den Willensakten Meiers ist das real Wirkende das «Ich» seiner vorausliegenden vergangenen Inkarnation (Zykl. 46,7) ¹⁵. Das von Meier und

¹⁴ GA 115:« Anthroposophie – Psychosophie – Pneumatosophie» Zwölf Vorträge, Berlin 23. bis 27. Okt. 1909, 1. bis 4. Nov. 1910, 12. bis 16. Dez. 1911; 3.Vortrag der Reihe «Pneumatosophie» vom 15.Dezember 1911.

¹⁵ Zykl. 46,7: GA 176 «Menschliche und menschheitliche Entwicklungswahrheiten. Das Karma des Materialismus» (Zyklus 46 u. 47).

Müller erlebte «Ich» ist keine *gegenwärtige* Realität; im Sinne eines tieferen Verständnisses der Anthroposophie hat es prophetischen Charakter und wirkt als Impuls (Christus-Impuls).

Zum Unterschied von der Situation der Meier und Müller kann man sich die Handlung eines Menschen vorstellen, *deren Welt-Sinn sich in der GEGENWART voll erfüllt*. Das wäre eine Handlungsart, die nichts verursacht, was erst in der Zukunft seinen karmischen Ausgleich zu finden hätte. Eine solche Handlung wäre zugleich ein [21] «Urphänomen» (nach dem strengen Begriffe des Goetheanismus) des «Weltgeschehens». Ein besonderer Mensch als Akteur eines derartigen Handelns würde sich von uns gewöhnlichen Menschen unterscheiden: Wir gewöhnlichen Menschen bilden uns zuerst Vorstellungen über zu vollbringende Handlungen, und dann führen wir das Vorgestellte aus. Jener besondere Mensch dagegen würde an seinem faktischen Tun sein Wollen ablesen; er will, was er schon tut, während wir gewöhnlichen Menschen zuerst etwas «wollen» und es dann «tun». Von diesem besonderen Menschen würde gelten, was im dritten der Vorträge über «Pneumatosophie», S. 203, mitgeteilt ist: Sein Wille wäre «eine äußere Sinneswahrnehmung». Im handelnden Umgang mit anderen Menschen würde dieser Besondere seinen sichtbaren Willen («eine äußere Sinneswahrnehmung») haben in den Objekten seiner Handlung, den andern Menschen. Er würde die Bologna-These bewahrheiten, daß das wirkliche Ich draußen bei den wahrnehmbaren Dingen ist. Dieser besondere Mensch erfährt an seinem Tun die erfüllte *Gegenwart* des physikalischen «Weltgeschehens».

Siebzehn Vorträge vom 29.Mai bis 25.September 1917, darin der 7.Vortrag: «Die aufeinanderfolgenden Erdenleben».

Die Handlung dieses besonderen Menschen würde dem von V. von Weizsäcker verfehlten und kompromittierten Ideal des *Selbstbewegers* entsprechen, denn wer in den Objekten seines Handelns — kraft schöpferischer Selbsthingabe — s-ICH hat, ist wahrhaft ein sich bewegendes *Selbst*. Indem sich der Welt-Sinn dieser Handlung eines Besonderen als reine Gegenwart erfüllt, findet der Gesichtspunkt der Zeit auf seine Handlung und Bewegung keine Anwendung. Die Bewegung und Handlung ist, um einen theologischen Ausdruck zu gebrauchen, «übergeschichtlich» oder «endgeschichtlich». Einer werten Physik [22] wird somit zugemutet, die Möglichkeit einer «ewigen Bewegung» in Betracht zu ziehen.

Dr. G. Wachsmuth hat 1924 die obige Handlung eines besonderen Menschen ins Auge gefaßt, indem er zu ihrer Charakteristik — unter dem Gesichtspunkte des «Systems der Physik» — schrieb: «Die sinnlich wahrnehmbare ewig bewegte Welt ist also eine Manifestation der im Tun begriffenen Ideenwelt, der wesenhaften Geistwelt»¹⁶.

Ich beschließe diese kurzen Überlegungen zum anthroposophisch zu ergreifenden «Bewegungsrätsel» mit der Frage: Sind die sogenannten Menschen, die Meier, Müller, Huber usw., Selbstbeweger? Oder ist einzig die «wesenhafte Geistwelt» Selbstbeweger?

Aus meiner Sorge um das anthroposophisch zu behandelnde «Bewegungsrätsel» richtete ich — am 21. November 1952 — an die Goetheanum-Hochschule als Herausgeberin des

¹⁶ in G. Wachsmuth, «Die Ätherischen Bildekräfte in Kosmos, Erde und Mensch», Dornach 1924, 1. Kap., «Grundlagen einer neuen Bewegungslehre», S. 29

Anthroposophisch — Medizinischen Jahrbuches, Bd. III, das folgende Schreiben:

An die Herausgeberin des Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuches, Bd. III.

Ich finde mich stark überrascht von der auf Seite 245 auftretenden Behauptung, «die passiv sympathisierende Übernahme des von R. Steiner Dargestellten» (in bezug auf die menschliche Selbstbewegung) könne die Einsicht in das Bewegungsrätsel «nicht wesentlich fördern». Förderlich sei vielmehr dasjenige, was der betreffende Verfasser als seine eigene Ansicht von der Sache vorlegt. — Da nun das «von R. Steiner Dargestellte» — in bezug auf die menschliche Selbstbewegung — im absoluten Widerspruch steht zu der Ansicht, die von H. Witzenmann über die menschliche Selbstbewegung angeboten wird, so ist es ein immerhin überraschendes Verfahren, wenn H. Witzenmann mit der Widerspruchssituation in der Weise fertig wird, daß er das «von R. Steiner Dargestellte» ins Unrecht und seine eigene Ansicht ins Recht versetzt.

Unter dem «von R. Steiner Dargestellten» findet sich folgende Belehrung der Hörer (Votr. Nr. 4547) ¹⁷:

«Sie wissen ... nichts davon, was da vorgeht, wenn Sie Ihren Arm bewegen: das ist Willensentwicklung. Es ist ein Vorgang, der ebenso außer Ihnen liegt, wie irgendein anderer äußerer Vorgang, — trotzdem ist er mit Ihnen innig verbunden. Aber er liegt außer Ihrem Seelenleben.»

¹⁷ GA 151 «Der menschliche und der kosmische Gedanke», darin der 4.Vortrag vom 23. Januar 1914.

Dieses «von R. Steiner Dargestellte» wird von H. Witzemann in der folgenden Weise ins Unrecht versetzt resp. korrigiert:

«Im Falle der menschlichen bewußten Eigenbewegung liegt die Quelle der Bewegung (also die obige «Willensentwicklung») nicht außerhalb, sondern innerhalb des sich bewegenden Wesens. Sie entspringt seinen bewußten Absichten, also seinem Denken.»

Ich möchte der Ansicht Ausdruck geben, daß der Verzicht auf den gebotenen schlichten Respekt vor dem «von R. Steiner Dargestellten» unzweckmäßig ist. — Es gibt ein weithin leuchtendes Vorbild für die gute Haltung im Umgang mit «von R. Steiner Dargestelltem»: der werte Adolf Arenson sagte zu dem von R. Steiner in Zyklus 1¹⁸ über das Erdinnere Dargestellten: «Wir haben es nicht verstanden.» Arenson empfand diese Haltung weder als ihn selbst noch die theosophische Bewegung kompromittierend; dagegen erwies sie sich als höchst produktiv. In einem analogen Sinne würde der Verfasser des Aufsatzes «Erkenntniswissenschaftliche Bemerkungen zum Bewegungsproblem» weder sich selbst noch die von ihm vertretene anthroposophische Sache kompromittiert haben, wenn er das «wir haben es zunächst nicht verstanden» auf den gravierenden Ernst des von R. Steiner über die nichtexistenten motorischen Nerven Dargestellten angewendet hätte.

Das *physiologische* Bewegungsrätsel sollte sich beleuchten lassen von der Frage: Besteht die anthroposophische Weltbewegung aus einer Summe von Selbstbewegern, oder sind wir von Rudolf Steiner Bewegte? — Und sollte sich anregen

¹⁸ GA 95 «Vor dem Tore der Theosophie.» Hörernotizen von 14 Vorträgen, gehalten in Stuttg. v. 22. Aug.- 4. Sept. 1906 m. 2 Fragebeantwortungen. Dornach, 1978.

lassen von der weiteren Frage: Von welcher Art ist die Kongruenz zwischen dem Anfang der ewigen physikalischen Weltbewegung und dem Anfang der Anthroposophischen Weltbewegung?

Ihre Erinnerung, lieber Herr Dr. Poppelbaum, daß wir vor reichlich zwanzig Jahren im lieben Hamburg Briefe über «physiologische Grundlagen der Freiheit» gewechselt haben, hat mich veranlaßt, den Artikel von Johannes B. zum Thema nachzulesen, in Nr. 3/4 meiner damaligen Hamburger «Rudolf Steiner-Blätter». Ich fand ihn erstaunlich richtig.¹⁹ Von B. habe ich nie wieder gehört. — Maria Stiefelhagen starb in Hamburg am 23. Februar 1945 und wurde am 27. Februar auf dem Ohlsdorfer Friedhof beerdigt. — Unser gemeinsamer anthroposophischer Hamburger Freund, Dr. med. J., der mir seinerzeit Ihre Grüße [25] aus New York übermittelte, und seine Frau waren im vergangenen August hier zu Besuch.

Mit freundlichen Grüßen K. B.

Dr. Gerhard Kienle an K. B. am 20. Februar 1953

Herr Dr. Kienle reagierte am 20. Februar auf die beiden Briefe, die ihm sechs Wochen zuvor von Herrn Dr. Poppelbaum zugeschickt worden waren, ungemütlich. Sein Brief enthält keinerlei Bezugnahme auf wissenschaftliche Sach-

¹⁹ Johannes Bertram: «Physiologische Grundlagen der Freiheit?», Rudolf Steiner Blätter ¾ Hamburg 1929

fragen und widmet sich ausschließlich dem Problem einer moralischen Diagnose und Therapie meiner Person. Ich hätte Herrn Dr. Kienle aus Courtoisie ein Honorar für die besorgte psychophysiologische Betreuung meiner Seele senden können (ein Schweizer Fünffranken-Nötli mit angehefteter Visitenkarte); dies hatte jedoch deswegen nicht zu geschehen, weil ich mir bei den pendenten Sachfragen persönlich stark uninteressant bin.

K. B. an Dr. Kienle am 22. Februar 1953, Durchschlag an Dr. Poppelbaum.

Sehr geehrter Herr Dr. Kienle!

Sie engagieren sich in ganz verkehrter Richtung. In meinen Briefen an Dr. P. (17. und 31. Dezember 1952) war exklusiv von Rudolf Steiner die Rede und von Ihnen nur sehr nebenbei, nur insoweit, als Ihre Verlautbarung über [26] die motorischen Nerven eine Verhöhnung des wissenschaftlichen Ernstes Rudolf Steiners darstellt.

Wenn Sie sich in der Angelegenheit (nachdem Ihnen nicht durch meine, sondern durch die Initiative Dr. Poppelbaums meine Intervention bekannt ist) sinnvoll engagieren wollen, so empfehle ich Ihnen, sich bei Herrn Dr. Poppelbaum zu erkundigen, was von mir etwa in der Frage «Bewegungsrätsel» vertreten wird.

Lebenserfahrung erlaubt mir, eine gewisse Tonlage Ihres Briefes vom 20. Februar überhört zu haben. — Es gibt ein sicheres Mittel zur Beförderung der Verträglichkeit unter Anthroposophen: die Erkenntnis unserer gemeinsamen Nullität vor Rudolf Steiner.

Hochachtungsvoll K. B.

K. B. an Dr. Kienle am 23. Februar 19 53, Durchschlag an Dr. Poppelbaum.

Sehr geehrter Herr Dr. Kienle!

Zur vorläufigen Präzisierung meiner Annahme, daß Ihre Verlautbarung über die motorischen Nerven den Wissenschaftsernst Rudolf Steiners verhöhnt, das Folgende:

Sie sagen, es obliege den motorischen Nerven, die Organe zu finden, damit der Wille weiß, wo er eingreifen kann. Dieser Gedanke ist ein Blödsinn. Und nun behaupten Sie, Rudolf Steiner habe als erster diesen Blödsinn ausgesprochen. [27] Wenn Ihnen der Ausdruck «Blödsinn» nicht paßt, so kann ich nur bedauern, daß ich einen treffenderen Ausdruck nicht zur Verfügung habe.

Hochachtungsvoll K. B.

K. B. an Dr. Kienle am 24. Februar 1953, Durchschlag an Dr. Poppelbaum.

Sehr geehrter Herr Dr. Kienle!

R. ST. lehrt: es gibt keine motorischen Nerven.²⁰ — Die Arbeit Kienles unternimmt es, diese Lehre Rudolf Steiners zu widerlegen. Da Kienle Anthroposoph ist, kann seine Widerlegung nicht die Form einer offenen Polemik gegen Rudolf Steiner haben. Kienles *Widerlegung* der Lehre Rudolf Steiners befolgt die Methode, sich einem Publikum von unkritischen anthroposophischen Akademikern als Anthroposophieverständnis zu empfehlen.

Da nicht anzunehmen ist, daß Dr. Kienle bewußt schwindelt, d. h. vortäuscht, er betreibe «anthroposophische» Physiologie, während er es auf die Widerlegung Rudolf Steiners abgesehen hat, dürfte die Erklärung für seine Arbeit darin gesehen werden, daß Dr. Kienle irrtümlich glaubt, mit bloßer Verbaldelektik sich und seinen anthroposophischen Lesern beweisen zu können, er versöhne die akademische Physiologie mit der Lehre Rudolf Steiners, daß es nur einerlei Nerven gibt, nämlich Wahrnehmungsnerven. [28]

Während der Anthroposoph Kienle diese (illusorische) Versöhneraufgabe ergreift, ist es das seine Arbeit im Ganzen charakterisierende Bestreben *als Akademiker*, die akademische Physiologie zur «Anerkennung der sensiblen Natur der motorischen Nerven» zu veranlassen (S. 59) ²¹.

Herr Dr. Kienle und andere Autoren werden abwarten müssen, bis ihnen vom Studium der *Anthroposophie* her die Frage, *warum* es keine motorischen Nerven gibt, zur brennenden Frage wird.

Hochachtungsvoll K. B.

²⁰ Rudolf Steiner, «Geist und Stoff, Leben und Tod», Sieben Vorträge, Berlin 15. Februar bis 31. März 1917 («Rudolf Steiner Gesamtausgabe» Nr. 66, Dornach 2. Aufl. 1988, S. 137)

²¹ Siehe Anmerkung 1

K. B. an Dr. Kienle am 25. Februar 1953 ²², Durchschlag an Dr. Poppelbaum.

Sehr geehrter Herr Dr. Kienle!

Es gibt keine motorischen Nerven!

Ein Unterschied zwischen der akademischen Auffassung und der Anschauung Rudolf Steiners über die Rolle des Nervensystems bei der Eigenbewegung des Menschen besteht in dem Folgenden:

Die akademische Physiologie nimmt an, daß eine Bewegung *erst dann* erfolge, wenn vom Gehirn aus ein Reiz zum Muskel geht. R. ST. kennzeichnet diese Annahme nicht nur als falsch, sondern er spricht ihretwegen von der «wahnsinnig gewordenen Physiologie der Gegenwart» (am 23. Januar 1914, Zykl. 33, 4, 14) ²³

[29] Hinter der falschen akademischen Anschauung steckt die von den Griechen an das Abendland vererbte irrtümliche Meinung, das Ich (der Wille) sei so etwas wie die Entelechie des Menschenkörpers bei beliebigen Einzelmenschen. Dieser

²² Der 25. Februar ist der Geburtstag Rudolf Steiners. Rudolf Steiner selbst gibt in seinem Buch «Mein Lebensgang» den 27. Februar 1925 als seinen Geburtstag an. Zu der damit aufgeworfenen Problematik siehe die Ausführungen des Herausgebers in der Studie «Karl Ballmer und Gerhard Kienle», Berlin 2004 .

²³ GA 151 «Der menschliche und der kosmische Gedanke» Siehe Fußnote 17

verhängnisvolle Erbirrtum konnte bisher von der anthroposophischen Bewegung noch nicht ausgerottet werden. — Als Rudolf Steiner in Bologna 1911 die erkenntnistheoretische Stellung seiner Theosophie erklärte, zeigte er, daß das Ich, sehr im Gegensatze zur landläufigen akademischen Vorstellung, bei den wahrgenommenen äußeren Dingen der Welt ist und von außen her als Wille wirkt. Zum Exempel: Wenn Rudolf Steiner 6000 Vorträge hielt, so war in jedem einzelnen Vortrage sein Ich draußen bei den Zuhörern, und kam als der Wille, der in den Sprechbewegungen wirkte, von außen her auf ihn zu.

Das Willensleben (R. Steiners) hat sein materielles Korrelat, im Gegensatze zum *Vorstellungsleben*, nicht im Gehirn. In der Fragenbeantwortung des letzten Vortrages über «Proben über die Beziehungen der Geisteswissenschaft zu den einzelnen Fachwissenschaften» in Stuttgart am 15. Januar 1921 sagte R. ST.:

«... man kommt dazu, zu sehen, wie der Wille durchaus nicht verstanden werden kann, wenn man ihn in demselben Verhältnis zur Materialität nimmt, wie man z. B. die Vorstellungen im Verhältnis zur Materialität nimmt. Man lernt in der Betrachtung des Willens dann etwas kennen, was im wesentlichen geistig angeschaut werden muß. Während das Vorstellungsleben wirklich im materiellen Zusammenhang ganz darinnen steht, während für die Vorstellungsstrukturen durchaus parallelgehend die Gehirnstrukturen aufgewiesen werden können, kann man das für das [30] Willensleben nicht in derselben Weise. Man muß allerdings, wenn man die materiellen Korrelate finden will, Stoffwechselvorgänge suchen, aber man

wird zu ganz anderen Erkenntnissen geführt, die dann hinaufleiten zu geistiger Anschauung.»²⁴

Man sollte einsehen, daß die motorischen Nerven von Leuten erfunden worden sind, die den Willen im gleichen Verhältnis zur Materialität dachten wie das Vorstellungsleben. Du Bois-Reymond z. B. sagt klassisch in dem Vortrage 1851 «Über tierische Bewegung», darin er die Theorie der Empfindungsfäden und Bewegungsfäden entfaltet): «Der Sitz des Willens ist einzig das Gehirn.»²⁵ Von dieser Vorstellung her können dann die motorischen Nerven als den Willen repräsentierend angesehen werden.

In der Arbeit Kienles treten die klassischen motorischen Nerven in leichter Maskierung auf. Es macht einen geringen Unterschied, ob die motorischen Nerven die Körperbewegung *auslösen*, oder ob sie in der Weise als Vertreter des Willens auftreten, daß sie für den Willen die Stellen im Körper finden, an denen der Wille eingreifen kann. Auch nach dieser Ansicht Kienles erfolgt die Bewegung *erst dann*, wenn die Stelle gefunden ist, wo der Ich-Geist eingreifen kann.

Die akademische Physiologie ist im Rechte, wenn sie den Menschen vorzüglich als *Gehirnwesen* betrachtet. Die Theosophie Rudolf Steiners betrachtet den Menschen außerdem als *Geist-Wesen*. Die Theosophie setzt an die Stelle der Dichotomie (Körper und Entelechie des Körpers) die Einsicht, daß Körpermensch und SEELE das gleiche sind, nur von zwei Seiten betrachtet. Die Seele [31] der Meier und Müller

²⁴ Ga 73a (Proben für die Beziehungen der Geisteswissenschaft zu den einzelnen Fachgebieten) Vorträge, Schlußworte und Fragenbeantwortungen in Dornach und Stuttgart 1920 und 1921. «In Vorbereitung der Herausgabe» – Mitteilung des Rudolf Steiner Verlages 2002

²⁵ Du **Bois-Reymond**, Emil: Reden. 2 Bände. Veit, Lpz. 1887. Bd. II: «Biographie, Wissenschaft, Ansprachen» u.a.: Ueber die Lebenskraft; Ueber thierische Bewegung; Gedächtnisrede auf Johannes Müller...

gibt es insofern, als der göttliche KÖRPER sich ihnen als SEELE, d. h. in diesem Falle: als das in drei Hüllen gegliederte Wohnhaus, zur Verfügung stellt, damit sie in dem göttlichen Wohnhaus Ich-Erlebnisse haben können. Mit ihren Ich-Erlebnissen sind die Meier und Müller nach zwei Seiten hin abhängig; sie sind abhängig vom physischen Leibe, der ihnen die Sinneswahrnehmungen produziert, und sie sind abhängig vom Geiste, aus dem sie den Sinn ihres Daseins erfahren können. — An die Stelle der akademischen Dichotomie tritt die theosophische Trichotomie des Menschen.

Daß es keine motorischen Nerven gibt, diese Lehre kann erst in dem Momente zum Thema des anthroposophischen Akademikers werden, wenn man schon angefangen hat, die Bologna-These, daß das Ich in Wahrheit außen bei den wahrgenommenen Dingen ist, *ernst zu nehmen*.

Hochachtungsvoll K. B.

K. B. an Dr. Kienle am 26. Februar 1953, Durchschlag an Dr. Poppelbaum.

Sehr geehrter Herr Dr. Kienle!

Was ist eigentlich Wille?

«(Näh. wird noch spät. geschildert)» lautet die Fußnote (44) auf Seite 14 Ihrer Arbeit, und mit dem später noch [32] zu Schildernden meinen Sie den auf S. 14 angetönten Gedanken, daß «*der Wille den physischen Organismus übergreift*».

Die akademische klassische Physiologie und insbesondere die Hypothese der zweierlei Nervenarten ist nicht im luftleeren Raum entstanden; es ist daher nützlich, sich die Geistesverfassung der Epoche ein wenig anzusehen, in der die motorischen Nerven erfunden wurden. — Zur gleichen Zeit, in der Mitte des 19. Jahrhunderts, als Du Bois-Reymond in klassisch großer Form sagte: «Der Sitz des Willens ist einzig das Gehirn» (dieser Satz ist schlechterdings die Voraussetzung und Bedingung für die Möglichkeit des Gedankens motorischer Nerven), fing *Schopenhauer* an, in Deutschland wirksam zu werden, mit seiner den Geistorganismus Du Bois-Reymonds «übergreifenden» Willenslehre. (Apropos: ich denke, daß uns Schopenhauer aus dem Grunde nahe stehen kann, weil sein Tod {21. September 1860} die Tendenz zeigt, mit der Geburt von R. ST. zu koinzidieren, wobei sich angesichts dieser Tendenz des Todes Schopenhauers die ahnende Empfindung entzünden kann: der Welt-Wille scheine EINER zu sein.)

Warum befindet sich Schopenhauer mit seiner grandiosen Willenslehre dennoch auf dem Holzweg? Einzig darum, weil er dem landläufigen Vorurteil huldigte, es sei schon bekannt, was der Mensch ist, und man habe nicht erst noch darauf zu warten, bis in einem philosophisch nicht auszu-denkenden URPHÄNOMEN der wirkliche Mensch sich selbst, und damit die WELT, ent-deckt. — Schopenhauer wird bedeutsam, wenn man seinen Begriff des Willens unter dem Gesichtspunkte eines «*Als ob*» betrachtet, nämlich wenn man sich so stellt, *als ob* der Schopenhauersche [33] «Wille» sich decke mit dem anthroposophischen Begriffe *Geist* oder mit dem Begriffe des groß geschriebenen ICH. Natürlich erweist sich dieses Als-ob-Experiment sogleich als undurchführbar, denn für Schopenhauer ist zwar der Wille der Grund aller Weltvorgänge, aber er enthält als ewiger dunkler Drang keine Vernunft, denn die Vernunft entsteht erst im menschlichen Gehirn, das — paradoxerweise — vom dunk-

len Willensdrang geschaffen wird. (Die Rätsel der Philosophie, Bd. I, S. 187.)²⁶ Die innige Verwandtschaft der Spekulation Schopenhauers mit den Gottesspekulationen Fichtes und Schellings wird von R. ST. in der Einleitung zur Cotta-Ausgabe der Werke Schopenhauers und in «Die Rätsel der Philosophie» eingehend dargestellt. Für *Fichte*, dessen Hörer der Student Schopenhauer in Berlin war, ist alles Sein zuletzt in einem *Universalwillen* begründet. Das Willenserlebnis verschafft dem Menschen die Überzeugung, daß es eine von seinem Individuum unabhängige Welt gibt. Der Wille ist nicht Wissen des Individuums, sondern eine Form des wirklichen Seins. *Schellings* Überzeugung ist es: «Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. *Wollen ist Ursein.*»

«Daß Wollen Ursein ist, wird auch zu Schopenhauers Ansicht. Wenn das Wissen ausgelöscht wird, bleibt der Wille übrig. Das Wissen hat seinen Ursprung in meinem Gehirn, sagt sich Schopenhauer. Dieses muß aber hervorgebracht sein durch eine tätige, schöpferische Kraft. Der Mensch kennt eine solche schöpferische Kraft in seinem eigenen Wollen. Schopenhauer sucht nun nachzuweisen, daß auch das, was in den übrigen Dingen wirksam ist, Wille ist. Der Wille liegt somit als <Ding an sich> der bloß vorgestellten Wirklichkeit zugrunde. Und von diesem <Ding an sich> können wir wissen. Es liegt nicht, wie das Kantische, jenseits unseres [34] Vorstellens, wir erleben sein Wirken innerhalb unseres eigenen Organismus.» (R. ST.)²⁷

²⁶ GA 18:«Die Rätsel der Philosophie», Kap.:«Reaktionäre Weltanschauungen», S.268, 9.Aufl. 1985.

²⁷ Ebenda

Bedeutsam ist Schopenhauers Versuch, dem Primat des Willens, der im Selbstbewußtsein erlebt wird, einen *physiologischen* Unterbau zu geben. Der Versuch gipfelt in dem Ergebnis, daß das Phänomen des *Schlafes*, während dessen mit dem Gehirn auch das Erkennen oder der Intellekt ganz pausiere, den schlagendsten Beweis dafür liefere, daß Bewußtsein, Denken, Erkennen, also der ganze Intellekt nichts Ursprüngliches in uns sei, sondern ein abgeleiteter und sekundärer Zustand, während dagegen im Schlafe, als der bloßen Fortwirkung des vegetativen Lebens, der Wille allein nach seiner ursprünglichen und wesentlichen Natur, ungestört von außen, fortwirke. — Das sind ahnungsreiche Motive, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts darauf angelegt zu sein scheinen, von der kommenden Geisteswissenschaft gerechtfertigt zu werden.

In der Mitte des 20. Jahrhunderts sind die großen Gesichtspunkte, die Schopenhauer auszeichnen, nicht vorhanden. Der Wille zu einer wissenschaftlichen Gesamtweltanschauung wird als Utopie bespöttelt. Geforderte «Grundlagenbesinnungen» oder das «Gespräch zwischen den Fakultäten», weil die Unfähigkeit der Universität zur Einheitsstiftung offenkundig ist, könnten heute nur dann redliche Forderungen sein, wenn man das Unvermeidliche wollte: sich dem Lichte der Geisteswissenschaft aussetzen. Um aus der Geisteswissenschaft das Vertrauen zu schöpfen, daß die moderne «Wissenschaft» mit all ihren Sackgassen und toten Geleisen dennoch planlos-planvoll auf eine sinnvolle Einheit zusteuert. Die Universität, [35] die bisher von der Tatsache Anthroposophie keine Notiz nahm, wird vielleicht doch aufhören, wenn einmal die Zeit gekommen sein sollte, etwa der erregenden Quantentheorie zu einem ganz unerwarteten Selbstverständnis zu verhelfen.

Was im akademischen Sinne als Wissenschaft getrieben wird, seit Jahrhunderten, beruht insgesamt auf der Unter-

stellung, die Welt und der Mensch seien nicht *Eine*, sondern zwei Wesenheiten, und auf der Konsequenz dieser Unterstellung: der körperliche Einzelmensch, der Welt *gegenüber* stehend, empfangen Einwirkungen der Welt und sei als ein auf diese Einwirkungen *Reagierender* zu betrachten. Die gesamte Physiologie ist aufgebaut auf der Grundvorstellung, man habe die *Reaktionen* des (so genannten) Menschen auf die Aktionen der Welt zu erforschen. Schon die menschlichen Sinneswahrnehmungen werden als Reaktionen des menschlichen Organismus auf die Aktionen einer dem Wesen nach unbekannten Weltmaterie angesehen.

Zu dieser akademischen Position gibt es die absolut unveröhnliche anthroposophische Kontraposition. Sie weiß die Sinneswahrnehmung, da Welt und Mensch Ein Wesen sind, als Selbstverhältnis der Welt. C. Unger definiert die Sinnenwirkung als das Aufsichselbstrichten des Nicht-Ich, wobei «Nicht-Ich» bei Unger der Name für Gott ist. Insbesondere aber versteht Anthroposophie den —groß geschriebenen— MENSCHEN nicht als Reagens, sondern als Agens und Akteur, zuletzt als denjenigen, der das Bewußtsein der Schöpfung seiner selbst ex nihilo erlangen kann (Zykl. A, 8).²⁸

[36] Es wäre für anthroposophische Akademiker schon längst an der Zeit gewesen, dahinter zu kommen, daß sie der notleidenden Universität einen soliden «*Begriff des Geschehens*» anzubieten haben. Die Differenziertheit (lies: das Chaos) der Universitätsforschung in ihren verschiedenen Zweigen hat den letzten Grund im Nichtvorhandensein eines tragfähigen Geschehensbegriffes. Man ist unfähig, sich ein Geschehen vorzustellen, das zugleich physikalisches Weltgeschehen und menschlich individuelles Bewußtseinsereig-

²⁸ GA 107: «Geisteswissenschaftliche Menschenkunde», Vortrag vom 17. Juni 1909: «Evolution, Involution und Schöpfung aus dem Nichts».

nis wäre. Und was schlimmer ist: man ist weit davon entfernt, einen einheitlichen Begriff des Geschehens zu *fordern*, man ist von der Sinnlosigkeit und Unmöglichkeit solcher Forderungen überzeugt; man hält die auseinanderstrebende Vielgleisigkeit des Verstehens von «Geschehen» für selbstverständlich. Man spricht heute bestenfalls mit seichem Optimismus von einer Annäherung von Physik und Psychologie, und man ist trivial genug, sich das Verhältnis von Physik und Psychologie nach der eitlen Analogie der atomphysikalischen «Komplementarität» vorzustellen, was dann etwa heißt: So (um einen bildlichen Vergleich zu benutzen) wie eine rote Kugel im Sinne des Gedankens der «Komplementarität» nicht zugleich rund und rot sein kann, sondern nur *entweder* rund *oder* rot; ebenso ist ein natürliches Geschehen, z. B. eine Lichterscheinung, *entweder* physikalisch (à la Planck) *oder* psychologisch (à la Jung), mit der vagen Traumperspektive, daß es irgendwie und irgendwo die Einheit des Komplementären geben zu müssen scheint.

(Der Physiker *Prof. Markus Fierz* {Universität Basel} schreibt 1948: «Die Welt scheint somit zwei Aspekte zu haben, die wir hier, gewiß vereinfachend, den psychologischen und den physikalischen nennen wollen. An sich ist [37] diese Vorstellung nicht neu und sie erscheint uns überzeugender als diejenige, die die Welt in zwei getrennte Reiche aufteilt: in Geist und Materie. Das Verhältnis jener beiden Aspekte zueinander muß vorerst allerdings dunkel bleiben. Hier kann aber eine physikalische Analogie einen Hinweis geben, in welcher Art die beiden Aspekte aufeinander bezogen sind. Es ist verführerisch, Physik und Psychologie als im Sinne der Quantentheorie komplementäre Betrachtungsweisen aufzufassen.» *Zur physikalischen Erkenntnis; Eranos-Jahrbuch 1948, S. 455*)

Selbst wenn *C. G. Jung* mit wissenschaftlichem Ernst den Gedanken der «Identität von PSYCHE und physikalischem

Kontinuum» erwägt, so bleibt dies eine liebliche Illusion, denn Prof. Jung ist ein strammer Anhänger jener universitären materialistischen Wahrnehmungslehre, die unter Sinneswahrnehmen nicht eine *Actio* der (Welt-) *Seele*, sondern eine im physischen Organismus von Unbekannt verursachte Wirkung versteht. (*Der Geist der Psychologie; Eranos-Jahrbuch 1946, S. 484.*)

Die Tatsache Anthroposophie enthält die Kritik: «Die abendländische Wissenschaft hat einen tragfähigen Begriff des Geschehens nicht hervorzubringen vermocht.» Wir haben an der Universität ein reiches Assortiment von Geschehensbegriffen, sie machen zusammen das Chaos der Universität aus. Besonderes Ansehen genießt zur Zeit der quantenphysikalische Geschehensbegriff, der an die Stelle eines reellen Objektes ein «geheimnisvolles» Entweder-Oder offeriert. Ich führe einige andere Beispiele aus der Musterkarte universitärer Geschehensbegriffe an: «Die Menschen machen Geschichte und verstehen Geschichte, weil sie prinzipiell nur das verstehen, was sie selbst [38] gemacht haben.» Oder: «Das Beuteltier entwickelt sich zum Affen und dieser zum Menschen», — auch ein Geschehensbegriff. Oder: «Ich sehe Rotes, weil physikalische Ursachen in meinem Organismus Wirkungen erzeugen», auch einer. Oder: «Ich lege mich ins Bett», auch ein Geschehensbegriff, indessen nach der Einsicht der Physik ein evidenter Nonsens, da es, laut Trägheitsgesetz, keinen Körper geben kann, der sich aus eigener Vollmacht selbst verändert. — Oder der folgende Geschehensbegriff: «Der Selbstbeweger Herr von Weizsäcker, der das Subjekt in die Biologie eingeführt hat, läßt den ihm auf der Straße begegnenden Professorenkollegen X erscheinen» (Gestaltkreis, 4. Aufl., S. 20). Oder ein weiterer Geschehensbegriff: «Der Priester am Altar nötigt den Christus, aus Brot und Wein zu werden, der er schon ist», das ist ein sehr bemerkenswerter Geschehensbegriff, sofern er werden läßt, was schon ist, und sofern Anthroposophie unter Wer-

den oder «Geschichte» den Gedanken versteht: daß zuerst die Sache ist und dann das Werden oder die Entwicklung der Sache.

Und nun der anthroposophische Begriff des Geschehens! Für Rudolf Steiner heißt Geschehen, nämlich Welt-Geschehen: *INTUITION*. Es ist Vorsorge getroffen, daß die anthroposophische «Intuition» mit den Verschwommenheiten des Bergsonismus nicht in Beziehung gebracht zu werden braucht. Eine Beschreibung der Intuition gibt R. ST. im dritten der Vorträge über «Pneumatosophie» am 15. Dezember 1911:²⁹

«Denken Sie einmal, was Sie für Anstrengungen machen müßten, wenn Sie, statt daß Sie eine Hand bewegen, einen Apparat konstruieren müßten, welcher, indem Sie ihn von [39] außen durch Federn z. B. bewegen, denselben Effekt hervorbringen würde, als wenn Sie die Kreide aufheben. Denken Sie, Sie müßten alles, was geschieht, ausdenken und durch ein Instrument in Realität umsetzen können. Das kann man nicht ausdenken, es gibt einen solchen Apparat nicht, durch den man das in ähnlicher Weise bewirken könnte. Und dennoch ist er da, der Apparat. Da geschieht etwas in der Welt, was gewiß nicht in unserem (ich lese: in Eurem, der Zuhörer) Bewußtsein ist. Denn wenn es im Bewußtsein des Alltags wäre, würden wir den Apparat leicht herstellen können. Also, es verfließt da etwas, was im Grunde genommen zu uns gehört, was aber dem Menschen zunächst ganz unbekannt ist.

Wir müssen uns fragen: was müßte denn geschehen, wenn so etwas, wie es da verläuft, wie es da in der

²⁹ GA 115 – Siehe Fußnote 6

Handbewegung oder in irgendeiner anderen, dem Willen folgenden Körperbewegung verläuft, in unser Bewußtsein dringen sollte? Was müßte da geschehen? Dann müßte auch eine solche Realität, die außer uns ist, nicht Halt machen vor unserem Bewußtsein, sondern müßte heraufkommen können in das Bewußtsein. Wir müßten eben einen solchen Verlauf, wie er an der eigenen Leiblichkeit sich vollzieht, und wie er nicht heraufdringt in das Bewußtsein, so vor uns haben, daß er ebenso äußerlich ist und doch mit dem Bewußtsein so verbunden ist, daß wir von ihm wüßten. Etwas, was wir in der Seele erleben würden, müßten wir haben, und es müßte doch etwas sein, was dennoch in dieser Seele wie ein äußeres Erleben wäre. Also dann müßte ein so Kunstvolles wie das Aufheben der Kreide sich ebenso kunstvoll und ebenso in äußeren festen Gesetzen gegründet im Bewußtsein abspielen. In das Bewußtsein müßte etwas hereinfallen, was in gesetzmäßiger Weise innerhalb [40] des Bewußtseins so wirkte, daß wir denken würden nicht so, wie wir bei Willenshandlungen denken, sondern so denken müßten, daß wir uns nicht sagten: da ist auf der einen Seite in unserem Seelenleben: «Ich will die Kreide aufheben», und dann streng davon geschieden etwas, wovon ich gar nicht weiß (ich lese: wovon Ihr gar nicht wißt), daß es eine äußere Wahrnehmung ist; sondern diese beiden Vorgänge müßten zusammenfallen, müßten Einunddaselbe sein: dieses äußere Geschehen müßte in das seelische Bewußtsein hereinfallen. Alle Einzelheiten der Handbewegung müßten innerhalb des Bewußtseins sich vollziehen. Dies ist aber der Vorgang, der sich vollzieht bei der Intuition. So daß wir sagen können: Wenn wir mit unserem eigenen Bewußtsein etwas erfassen können, was innerhalb dieses Bewußtseins voll sich auslebt, nicht als bloßes Wissen,

sondern als Geschehen, als Weltgeschehen, dann haben wir es zu tun mit der Intuition. Und zwar mit jener Intuition im höheren Sinne, wie sie auch gemeint ist in meiner Schrift: «Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?».

Ich denke nun, daß der anthroposophische Akademiker, der sich mit der Physiologie der menschlichen Bewegung befaßt, seinen Überlegungen diesen von Rudolf Steiner beschriebenen Begriff des Weltgeschehens zugrunde legen wird. Er wird dann sogleich zu einem äußerst interessanten Vergleiche fortschreiten können: er wird sich sagen: Was sich Wissenschaft nennt, verfolgte bisher das Ideal, das Geschehen *durch Wissen zu erklären*; und nun ergibt sich aus dem anthroposophischen Begriff der Intuition, daß eine Welterklärung im eigentlichen und tiefsten Sinne nur darin bestehen kann, *daß Einer das SICH wissende Weltgeschehen selbst ist*. Das bedeutet eine ebenso unerwartete [41] wie unerhörte Erweiterung des bisherigen Begriffes von Wissenschaft. Und die Folge ist, daß zunächst die Kommensurabilität zwischen akademischer und anthroposophischer «Physiologie» aufgehoben ist, und daß somit die Absicht einer verbaldialektischen Versöhnung von akademischen und anthroposophischen physiologischen Anschauungen nur einem derben Mißverständnis entspringen könnte.

Besonders schwerwiegend ist an der obigen pneumatosophischen Beschreibung der Intuition als Weltgeschehen die Bestimmung des Begriffes des *Willens*. Richte ich an die zitierten Sätze die Frage: «Was ist Wille?», so erhalte ich die klare Antwort: *Wille ist eine äußere Sinneswahrnehmung*; der Wille in der Absicht: «ich will die Kreide aufheben» und die äußere Wahrnehmung des Aufhebens der Kreide sind: EINUND DASSELBE! Es wird wohl noch einige Zeit dauern müssen, bis sich anthroposophische Akademiker entschlie-

ßen werden, den GOETHEANISMUS dieser Definition des Willens zu bemerken.

(Zwischenbemerkung:

Es bedarf der Erklärung, weshalb R. ST. den in «Pneumatosophie» klar als *äußere* Wahrnehmung definierten Willen in dem Buche «Von Seelenrätseln» als «*innere*» Wahrnehmung bezeichnet. Diese Erklärung ist nicht schwierig, sie ergibt sich, wenn ich zu berücksichtigen weiß, daß das ganze Buch «Von Seelenrätseln» eine Art Totenamt für Franz Brentano ist. Der Zentralbegriff der Philosophie Brentanos ist die «innere Wahrnehmung», d. i. die Behauptung Brentanos, die Seele nehme in ihren intentionalen Akten zugleich sich selbst wahr. Diese Lehre Brentanos bedeutet, da es nicht [42] angebracht ist, von Lüge zu sprechen, eine grauenhafte Illusion. Um der Behauptung der «inneren Wahrnehmung» einen Sinn zu geben, hätte Brentano die anthroposophische «Intuition» beschreiben müssen. Wenn nun Rudolf Steiner in «Von Seelenrätseln» den Willen als «*innere*» Wahrnehmung bezeichnet, so heißt das, an die Adresse Brentanos: Jawohl, es gibt die von Brentano verfehlte anthroposophische Intuition: die Selbstwahrnehmung des Weltgeschehens, die als *Selbst*-Wahrnehmung auch «*innere*» Wahrnehmung genannt werden kann. Man könnte auch sagen, um die Distanz zur Eitelkeit des Seelenforschers Brentano zu markieren: «Äußeres Weltgeschehen {z. B. der physikalische Vorgang des Aufhebens der Kreide} *ist* Geschehen der Seele» {nämlich der Welt-Seele}.)

(Noch eine Zwischenbemerkung:

Die Form, in der die pneumatosophische Definition des Willens als äußere Wahrnehmung auftritt, ist beachtlich. Sie kaschiert das Erregende der goetheanistischen Mitteilung schonend durch ein unscheinbares Nebensätzlein: «... wovon ich gar nicht weiß, daß es eine äußere Wahrnehmung ist.» Diese Form bestätigt die Praxis des Okkultisten und

Erschaffers von Seele, der zur Schonung der Zuhörer öfters entscheidend Wichtiges in verschachtelten Nebensätzen unterbringt, damit sich niemand unzuträglich erschrecke. Es bedeutet außerdem eine Wohltat für die Zuhörer und für die Leser der Vortragsnachschriften, wenn sie nicht der Illusion zu huldigen brauchen, das Zuhören oder Lesen sei — leicht.)

Die moderne akademische Physiologie ist — fast allzudeutlich — ein genauer Ausdruck der «abendländischen» Geistesverfassung. Hinter den Fragestellungen der Physiologie steckt die griechisch-abendländische Gottesvorstellung [43], die unter Gott nicht den Körpermenschen, sondern einen körperfreien Geist vorstellt. Eine gewisse «abendländische» Geistesverfassung ist noch nicht fähig, sich den göttlichen Körper vorzustellen, der als Körper Geist ist. Vom körperfreien griechischen Philosophengott muß gesagt werden, daß er jedenfalls nicht in der Verfassung ist, anthroposophische Intuitionen zu haben, denn wie sollte auch der Körperlose ein Stück Kreide aufheben. — Nun gibt es als Gottesersatz und als Repräsentanten des transmundanen Gottes in der irdischen Welt, unter dem Einfluß des Aristoteles: die sogenannte «Seele», die dem Meier und dem Müller eignen soll wie dem Milchtopf der Henkel. Als Rudolf Steiner sein Buch «Theosophie» dem Geiste Giordano Brunos widmete, drückte er damit die Erkenntnis aus, daß «Gott» und «Seele» prinzipiell das gleiche bedeuten, und daß Seele zuerst eine Eigenschaft der *WELT* ist, bevor von der «Seele» der Meier und Müller die Rede sein kann. — Die klassische Physiologie ist aber gerade dadurch klassisch, daß ihren Fragestellungen überall die landläufige Vorstellung der armen «Seele» zugrunde liegt. Davon kann man sich leicht bei dem Klassiker der Physiologie Du Bois-Reymond, der viel zur Bekräftigung der Theorie der zweierlei Nerven beigetragen hat, überzeugen. Es ist überhaupt nützlich, die Theorie der

motorischen Nerven nicht nur bei den heutigen Gelehrten, die diese Lehre vererbt bekommen haben, zu studieren, sondern sie bei ihren eigentlichen Machern, die immerhin aus großen Gesichtspunkten heraus die motorischen Nerven erfunden haben, kennenzulernen. In dem Vortrage von 1861 «Über tierische Bewegung» sagte *Du Bois-Reymond*: «Was ist da, um bald diesen, bald jenen Muskel zu stechen, zu schneiden, zu kneifen, zu verbrennen, anzuätzen, zu elektrisieren, damit er sich, der zu vollführenden [44] Bewegung gemäß, im rechten Augenblick zusammenziehe? Die Muskeln sind das Roß, der Reiter die Seele.»

Es muß eingesehen werden, daß die arme «Seele» zum Aufbau der Wissenschaft nicht taugt, am allerwenigsten taugt für die Krone der modernen Naturwissenschaft, die Physiologie.

Man halte doch nebeneinander

Rudolf Steiner: der Wille ist eine äußere Wahrnehmung
und

Du Bois-Reymond: Sitz des Willens ist einzig das Gehirn.

Diese beiden Kernsätze sind überhaupt in keiner Weise kommensurabel. Es sind Thesen von höchster *weltanschaulicher* Relevanz. Es ist eine weltanschauliche Einsicht und Tatsache, daß es die motorischen Nerven nicht gibt. Die Frage der motorischen Nerven kann daher auf dem Arbeitsfelde heutiger Anatomie und Physiologie ernsthaft gar nicht gestellt und behandelt werden.

In bezug auf die Bedeutung Schopenhauers für die neuere Weltanschauungsentwicklung sagt R. ST. in «Die Rätsel der Philosophie» (Bd. I, S. 184):

«Es schreitet die Weltanschauungsentwicklung der neueren Zeit durch Schopenhauer insofern weiter, als mit ihm einer der Versuche beginnt, eine der

Grundkräfte des Selbstbewußtseins zum allgemeinen Weltprinzip zu erheben. Im tätigen Selbstbewußtsein liegt das Rätsel des Zeitalters. Schopenhauer ist nicht in der Lage, ein Weltbild zu finden, das in sich die Wurzeln des Selbstbewußtseins enthält. Das haben Fichte, Schelling, Hegel [45] versucht. Schopenhauer nimmt eine Kraft, den Willen, und behauptet von diesem, er sei nicht bloß in der Menschenseele, sondern in der ganzen Welt. So ist für ihn zwar der Mensch nicht mit seinem vollen Selbstbewußtsein in den Weltursprüngen gelegen, wohl aber mit einem Teil desselben, mit dem Willen. Schopenhauer stellt sich damit als einer derjenigen Repräsentanten der neueren Weltanschauungsentwicklung dar, welche das Grundrätsel der Zeit nur teilweise in ihr Bewußtsein zu fassen vermochten.»

Ist es erlaubt, als das «Grundrätsel» den konsequenten ANTHROPOMORPHISMUS DER WELT zu verstehen?, um dem Satze aus «Mein Lebensgang» Ehre zu erweisen: «Der Mensch selbst ist die Lösung des Welträtsels»? Ich denke: der physische Mensch als sich wissender Wille. — Ob es erlaubt oder nicht erlaubt ist, den konsequenten Anthropomorphismus zu postulieren, ob es opportun oder nicht opportun ist — —: ich fürchte jedenfalls, die anthroposophischen Akademiker werden sich, auf die Gefahr hin, ihre akademische Karriere zu gefährden, irgendeinmal für den konsequenten Anthropomorphismus zu engagieren haben. Schrecklich! Man ist ja so fromm gestimmt in Neu-deutschland, der Nordwestdeutsche Rundfunk sendet jeden Tag schon fünf Minuten vor fünf Uhr früh Kirchengesang, der Süddeutsche Rundfunk kommt mit seinem täglichen Pastorenschmalz erst um sechs Uhr.

Ich betrachte es als glückliche Regie eines freundlichen Karma, daß dieser Brief Sie am 27. Februar ³⁰ erreichen wird.

Hochachtungsvoll K. B.

[46]

K. B. an Dr. Kienle am 27. Februar 1953, Durchschlag an Dr. Poppelbaum.

Sehr geehrter Herr Dr. Kienle!

Physiologische Begründung des freien Willens?

Auf den Seiten 68 bis 71 seiner Arbeit «Die Grundfragen der Nervenphysiologie» bietet Dr. Kienle eine physiologische Begründung der Möglichkeit des freien Willens an. Aus allgemein wissenschaftlichen Gründen erübrigt sich eine Diskussion dieser Seiten 68 bis 71. Dagegen erscheint mir eine Bezugnahme auf jene Seiten aus anthroposophischen Gründen wichtig und dringlich:

Es ist doch einfach schade um die Zeit, die der Anthroposoph Dr. Kienle auf die Bearbeitung einer Frage verwendet, die ganz ausdrücklich von Rudolf Steiner als Frage und Problem abgeschafft ist. Wozu sich denn mit der Physiologie des «freien Willens» befassen, wenn — was schließlich auch der Anthroposoph Dr. Kienle wissen sollte — R. ST. am 17. Februar 1924 (im Vortrage Nr. 5610) ³¹ nicht ohne Vehe-

³⁰ Siehe Fußnote 21

³¹ GA 235: «Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge», Erster Band. Zwölf Vorträge, Dornach 16. Februar bis 23. März 1924.

menz sagte: «Es ist ein Unsinn, nach der Freiheit des Willens zu fragen; sondern man kann nur von der Freiheit der Gedanken sprechen.»

Zur Beförderung des Verständnisses, weshalb es ein Unsinn ist, über den «freien Willen» zu sprechen, kann jene Orientierung über die Freiheit dienen, die R. ST. in dem Vortragszyklus «Der Entstehungsmoment der Naturwissenschaft» im 9. Vortrage am 6. Januar 1923 (Vortrag Nr. 5128)³² gegeben hat. Man wird sich allerdings, um die [47] folgend zitierten Stellen nicht gründlich mißzuverstehen, die dilettantische Annahme verbieten müssen, R. ST. spreche hier von seiner Freiheit. Also über die Freiheit der anthroposophischen *Zuhörer* vernahm man am 6. Januar 1923 in der «Schreinerei», während draußen vor der Schreinerei der Geruch des (römischkatholisch) verkohlten ersten Goetheanum die Luft erfüllte, die folgende Belehrung:

«Und so, wie erlebt werden heute Denken, Fühlen und Wollen, so sind sie Schein. Und an diesem Schein nagen ja unsere heutigen Erkenntnistheoretiker in einer entsetzlichen Weise herum. Sie kommen einem wirklich vor wie der berühmte Held, der sich an seinem eigenen Haarschopf in die Höhe ziehen will, oder wie ein Mensch, der im Innern eines Eisenbahnwagens steht und fortwährend anschiebt im Innern, gar nicht merkt, daß er da nicht weiterkommen kann, wenn er im Innern anschiebt. So kommen einem die heutigen Erkenntnistheoretiker vor. Sie re-

I.Bildung der karmischen Kräfte / II.Die karmische Bestimmtheit einzelner menschlicher Schicksale. Darin: Vortrag vom 17.Februar 1924.

³² GA 326: «Der Entstehungsmoment der Naturwissenschaft in der Weltgeschichte und ihre seitherige Entwicklung» Neun Vorträge, Dornach 24. bis 28. Dezember 1922 und 1. bis 6. Januar 1923, und zwei Fragenbeantwortungen. Hier: 9.Vortrag vom 6.Januar 1923

den, aber es ist keine Kraft in ihren Reden, weil sie sich nur innerhalb ihres Scheins bewegen.

Sehen Sie, diesem Reden habe ich zweimal versucht, ein gewisses Ende zu machen, das erste Mal in meiner Philosophie der Freiheit', wo ich gezeigt habe, wie, wenn nun dieser Schein, der im reinen Denken liegt, innerlich vom Menschen erfaßt wird, wie er gerade der Freiheitsimpuls ist. Denn wäre in dem, was man subjektiv erlebt, etwas anderes als Schein, so würde man nie frei sein können. Wird aber der Schein reines Denken, dann kann man frei sein, weil dasjenige, was nicht ein Sein ist, einen eben nicht bestimmt, währenddem einen ein jedes Sein bestimmen müßte. Das war das erste Mal. [48]

Das zweite Mal war, wie ich auf dem Philosophischen Kongreß in Bologna psychologisch die Sache analysiert habe. Da versuchte ich zu zeigen, daß in der Tat die Empfindungen und Gedanken der Menschen nicht innerlich erlebt werden, sondern auch äußerlich erlebt werden, daß man das auch aus einer jetzt aus dem Geiste der Gegenwart hervorgehenden Betrachtungsweise gewinnen kann.»

Dieser oder jener wird vielleicht eine bescheidene Beihilfe zum Verständnis dieser offensichtlich nicht ganz leichten Aufklärung über die Freiheit nicht verschmähen. Ich versuche eine freie Umschreibung dessen, was R. ST. über den Inhalt und Sinn seines Bologna-Vortrages am 6. Januar 1923 sagte. Nach meiner freien Umschreibung bekundete Rudolf Steiner:

«Es wird euch nichts nützen, Schieber im Innern zu sein. Blickt auf die *Gedanken*, die als Anthroposophie vor euch hingestellt sind. Bildet euch nicht ein, indem ihr diese Gedanken denkt, daß ihr diese Gedanken <innerlich> habt;

nein, ihr habt diese Gedanken, die *ihr* nicht geschaffen habt, <äußerlich>; es sind äußere (Gedanken-) Tatsachen, gerade-so wie der Birnbaum oder der Glockenton äußere Tatsachen sind. Aber ihr habt die Möglichkeit, an diesen <äußerlichen> Gedanken gleichsam als Innerlichkeit erstmals zu entstehen, wenn ihr empfindet: Ich denkt (denkt!, nicht etwa: denke) diese Gedanken. Bei dieser Empfindung: <Ich denkt> erlebt ihr erstmalig Freiheit.»

Meine Möglichkeit der Freiheit ist meine Fähigkeit, erstmals in einem *anthroposophisch begründeten Sinne* «Ich» zu empfinden. Das scheint schwer verständlich. Bin ich denn nicht längst ein «Ich»? Ich sage doch schon immer [49] zu meinem Leibe «Ich»; oder «Ich» bin es, der Zahnschmerzen empfindet. Es gibt indessen auch ernsthaft gescheite Leute, die im allerradikalsten Sinn das wohlbekannte Ichgefühl für eine Täuschung erklären. Anstatt mich dieser — nicht einmal schlecht begründeten Lehre von der Irrealität des Ich anzuschließen, möchte ich lieber sagen: Meine gewöhnliche Ich-Empfindung ist eine freche Anmaßung, wenn «Ich» in Wahrheit der Name ist für das Göttliche, das mir, wenn Karma mir günstig ist, als die *Gedanken* der Anthroposophie «äußerlich» entgegentreten kann.

Wenn ich mein Problem der Freiheit in dieser Weise verstehe, kann ich es nicht für vordringlich halten, daß man mit völlig anthroposophie-fernen Gedanken nach physiologischen Grundlagen der Freiheit neugierig ist. Ich betonte schon in meinem gestrigen Briefe, daß man sich zuerst umfassende *weltanschauliche* Gesichtspunkte anzueignen hat, damit man sich nicht an die unproduktiven Fragestellungen der akademischen Physiologie verliere. Ich betrachte es als ein sicheres Indizium dafür, daß man die Anfängerstufe im Studium der Anthroposophie noch nicht erreicht hat, dort, wo man sich Geschichten erzählt über «Physiologie der Freiheit».

Das Ideal, «frei» zu sein, hat den Inhalt: Mein wahres Ich ist (Bologna-These) draußen bei den wahrnehmbaren Dingen der Außenwelt. Unter den Dingen der Außenwelt sind auch *Gedanken*, nämlich die mir angebotenen Gedanken der Anthroposophie. Wie der Birnbaum und der Glockenton «äußerlich» erlebt werden, durch Gesichtssinn und Gehörsinn, ebenso werden auch die *Gedanken* (der Anthroposophie) «äußerlich» erlebt, durch den von Rudolf Steiner [50] eingeführten «Sinn für Gedankenwahrnehmung» (oder «Vorstellungssinn»). Indem ich zu empfinden vermag: in den wahrgenommenen Gedanken, die ich zwar denke, die ich aber nicht hervorgebracht habe (ebensowenig wie ich den Birnbaum und den Glockenton hervorbringe), sei «Ich», erlebe ich *Freiheit*.

Es scheint mir eine vertretbare logische Forderung zu sein, daß der anthroposophische Physiologe sich zuerst Vorstellungen über anthroposophisch zu verstehende Freiheit zu erwerben habe, bevor er irgendwelche Bedingungen der Freiheit ins Auge fassen kann.

Hochachtungsvoll K. B.

K. B. an Dr. Kienle am 28. Februar 1953, Durchschlag an Dr. Poppelbaum.

Sehr geehrter Herr Dr. Kienle!

«Von Seelenrätseln» — —

Anerkanntermaßen bildet das Kapitel «Die physischen und die geistigen Abhängigkeiten der Menschenwesenheit» des

Buches «Von Seelenrätseln» die Pforte, durch die anthroposophische Akademiker in das Gebiet einer Theorie der Nerven («Nervenphysiologie») gelangen. Das Buch «Von Seelenrätseln» ist 1917 erschienen, nachdem am 17. März 1917 Franz Brentano in Zürich verstorben war. Ich habe mir im Laufe längerer Studienjahre das Urteil gebildet, [51] zu einem intimeren Umgange mit dem Buch «Von Seelenrätseln» sei die Anschauung unerläßlich, man habe es in dem Buche im ganzen mit einem Totenamt für Franz Brentano zu tun. Das Buch ist nicht nur «Theorie» im üblichen akademischen Sinne, es ist *Geschehnis* aus einer einmaligen Situation heraus. Das Geschehnis besteht darin, daß R. ST. in «Von Seelenrätseln» zu den zeitgenössischen Gebildeten streng so spricht, als ob der verstorbene Franz Brentano das Ohr wäre, mit dem die lebenden Zeitgenossen das in dem Buche Ausgesprochene anhören. Das Verständnis dieser «esoterischen» Situation scheint mir unentbehrlich, wenn man nicht am Essentiellen des Buchinhaltes vorbeisehen will. Nicht überflüssig scheint mir die Überlegung, daß das liebevolle Interesse Rudolf Steiners für Brentano eigentlich «rätselhaft» ist, ein «Seelen-Rätsel» ist; denn als Rudolf Steiner in Wien in den achtziger Jahren die Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften und die Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung schrieb, da war Brentano, der ja damals in Wien dozierte, für Rudolf Steiner in philosophischer Hinsicht ein übler Reaktionär und in psychologischer Hinsicht ein Geck. Es ist auch kaum ein größerer Gegensatz denkbar als der zwischen der Weltanschauung der «Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung» und der philosophischen Weltanschauung in Brentanos «Psychologie». Es müssen also Motive besonderer Art sein, die R. ST. im Jahre 1917 veranlaßten, dem philosophisch Erzbösen bei Brentano eine besonders liebevolle Aufmerksamkeit zu widmen.

Ich habe in meinem Briefe vom 26. Februar angedeutet, man müsse die Aussage in «Von Seelenrätseln», die motorischen Nerven dienen der «inneren» Wahrnehmung, als [52] an die Adresse Brentanos gerichtet empfinden können, dessen Philosophie auf einem sehr anspruchsvollen Begriff der «inneren Wahrnehmung» aufgebaut ist.

Ich möchte nun auf eine bezeichnende Kleinigkeit aufmerksam machen, die mir im ersten Bande des «Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuches» (1950) nicht entgangen ist. Dort bezieht sich ein Autor auf die berühmte Stelle, welche lautet: «Der sogenannte motorische Nerv dient nicht in dem Sinne der Bewegung wie die Lehre (von der Gliederung der Nerven in zwei Arten) annimmt, sondern als Träger der Nerventätigkeit dient er der inneren Wahrnehmung desjenigen Stoffwechselvorganges, der dem Wollen zugrunde liegt.» Es ist nun doch sehr bezeichnend, daß der gemeinte Autor, indem er statt «innerer Wahrnehmung» einfach «Wahrnehmung» sagt unter Auslassung des Wortes «inneren», diese gewichtige Stelle entscheidend falsch wiedergibt. (Vgl. Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch I, S. 334.) Ich möchte auch, da ich Gründe dafür habe, darauf aufmerksam machen, daß in der zitierten berühmten Stelle («Von Seelenrätseln», S. 245) nicht von der inneren Wahrnehmung von Stoffwechselvorgängen (Plural), sondern von der inneren Wahrnehmung «desjenigen Stoffwechselvorganges» (Singular!) die Rede ist. Dieser Singular deutet möglicherweise auf jenes «Subjekt», das Herr von Weizsäcker «eingeführt» zu haben wünscht. Oder dieser Singular ist möglicherweise von Zykl. 30, 8, 15³³ her beleuchtet, wo

³³ GA 124: «Exkurse in das Gebiet des Markus-Evangeliums». Dreizehn Vorträge und eine Fragenbeantwortung. Berlin 17. Oktober 1910 bis 10. Juni 1911 (Zyklus 30), München 12. Dezember 1910, Hannover 18. Dezember 1910, Koblenz 2. Februar 1911. Hier: Vortrag vom 7. März 1911, Berlin

die physiologische Frage aufgeworfen wird: «Wodurch kommen Muskeln in Bewegung?», und die präzise physiologische Antwort erteilt wird: «daß die Muskeln aus der persönlich gewordenen Sphärenharmonie heraus bewegt werden». Diese exakt physiologische Belehrung regt zu der Überlegung an, daß [53] «derjenige Stoffwechselvorgang, der dem Wollen zugrunde liegt», als Welt-Wille *Einer* sei. — (Vielleicht kann es eine mögliche anthroposophische Frage sein, ob die «Sinnenwirkung» [C. Unger] des Welt-Subjektes als Stoffwechselvorgang aufzufassen ist, nachdem in dem kürzlich publizierten «Fragment aus dem Jahre 1910» der beängstigende Begriff «Selbstwahrnehmung des Stoffes» aufgetreten ist.)³⁴

Wo man sich mit dem Buche «Von Seelenrätseln» beschäftigt, sollte man sich Klarheit darüber verschaffen, wodurch anthroposophische Verehrer Franz Brentanos sich von Trägern der bedeutenden philosophischen Strömung (Phänomenologie) unterscheiden, bei denen stark die optimistische Meinung im Schwange ist, es gehe eine Erneuerung des philosophischen Denkens von Brentano aus. Brentano habe, so meint man, die Befreiung von dem willkürlich konstruierenden Kantianismus eingeleitet. Wie steht es um diesen Optimismus? Ist Brentano etwa nicht der Anwalt jener armen «Seele» von Aristoteles' Gnaden, die in der Physiologie so viel Unfug gestiftet hat? Brentano nimmt optimistisch an, sein «Ich» sei eine Substanz. Dieser Optimismus ist nicht gerechtfertigt, denn gegen ihn sprechen nicht nur zahlreiche Gründe der naturwissenschaftlichen Forschung, sondern schon die philosophische Überlegung, daß das «Ich» aus dem Grunde keine «Substanz» sein kann, weil es im Schlafe einfach nicht da ist. Es ist aber mit dem Wesen einer Substanz nicht vereinbar, daß sie einmal ist und einmal nicht

³⁴ GA 45: «Anthroposophie.» («Ein Fragment aus dem Jahre 1910»)

ist. Unter der Voraussetzung, sein «Ich» sei eine Substanz, beansprucht Brentano für sich eine «innere Wahrnehmung». Er meint damit «die innere Wahrnehmung der eigenen psychischen Phänomene». Von «Ihrer Evidenz der inneren Wahrnehmung» (ein Ausdruck Brentanos) läßt sich Brentano z. B. [54] die Evidenzerlebnisse im urteilenden Denken besorgen; oder er besorgt mit Hilfe seiner behaupteten «inneren Wahrnehmung», zur Erheiterung von geringeren Optimisten, die Lösung des Humeschen Problems. Ich habe mir in ausgedehnten Studien das Urteil gebildet, die Behauptung innerer Wahrnehmung durch Brentano sei nichts als arrogante Illusion. Schon vor dem Erscheinen von Brentanos «Psychologie» (1874) wurden treffende Gründe gegen das Bestehen einer inneren Wahrnehmung von dem unvergleichlichen Friedrich Albert Lange ins Feld geführt. Übrigens betont Brentano, daß er unter seiner «inneren Wahrnehmung» nicht eine innere *Beobachtung* verstanden wissen will; die letztere sei unmöglich, denn: wer den Zorn, der in ihm glüht, beobachten wollte, bei dem wäre der Zorn bereits abgekühlt.

Die Annahme einer vorgeblichen «inneren Wahrnehmung» hat sich eindrucksvoll ad absurdum geführt. Im 19. Jahrhundert huldigte einer der großen Begründer der modernen Physiologie, Johannes Müller, der Illusion der inneren Wahrnehmung. In seinem 1840 erschienenen Handbuch der Physiologie behauptete er: die vom Gehirn zu den Muskeln gehenden Innervationen würden als solche *unmittelbar empfunden*. Die Unmöglichkeit dieser Annahme wurde durch psychologische (W. James) und physiologische (Hering) Untersuchungen klargestellt. Wenn wir das Ziel einer beabsichtigten Bewegung, etwa die Hebung eines Beines, *vorstellen*, so erfahren wir anschließend, indem wir die Bewegung ausführen, keinen vom Gehirn zu den Muskeln gehenden «Energiestrom»; wir erfahren erst die *ausgeführte* Bewegung. Von einer inneren Wahrnehmung des angeblichen

Innervationsstromes kann nicht die Rede sein. Im Sinne Rudolf Steiners muß man sagen: der fälschlich [55] so genannte «Bewegungsnerv» dient der Wahrnehmung; er nimmt die *objektive* Bewegung wahr, dient der Kontrolle der Bewegung, ähnlich wie das Gewissen der Kontrolle der vollzogenen Tat dient. «Wir erleben mit unserem Ich die Teilnahme an unseren Bewegungen» (R. ST.).

Die Frage drängt sich auf, ob denn das Studium der Anthroposophie zu der allgemeinen Feststellung führe: «Es gibt keine innere Wahrnehmung.» Auf diese Frage kann geantwortet werden: Die Geisteswissenschaft lehrt keine innere Wahrnehmung als Sonderart von Wahrnehmung. Auch die höchsten geistigen Wahrnehmungen sind von prinzipiell gleicher Art wie die Wahrnehmung eines Birnbaumes. Als Beispiel höchster geistiger anthroposophischer Wahrnehmung diene die Wahrnehmung eines andern «Ich»; es wird nicht gut möglich sein, daß die Wahrnehmung eines andern «Ich» unter die «innere Wahrnehmung der eigenen psychischen Phänomene» (Brentano) fällt. Die Wahrnehmung eines *anderen* «Ich» ist ebenso eine «äußere» Wahrnehmung wie jede andere Wahrnehmung. — Die vollkommene Wahrnehmung wäre nach Brentano offenbar die Wahrnehmung des eigenen «substanziellen» Ich. Der Schüler der Geisteswissenschaft verzichtet auf die Zumutung Brentanos, der kapitalistische Besitzer einer Ich-Substanz zu sein. Eine «Seele» kann sich der Schüler der Geisteswissenschaft nicht mit den Denkmitteln des Aristoteles vorstellen. Er findet, der Heide Aristoteles rede irre über die Seele (Zykl. 45, 2, 21) ³⁵. Der Schüler der Anthroposophie findet sich damit ab, daß er zunächst von seinem wahren Ich nicht mehr weiß als

³⁵ GA 175: «Bausteine zu einer Erkenntnis des Mysteriums von Golgatha Kosmische und menschliche Metamorphose». Siebzehn Vorträge, Berlin 6. Februar bis 8. Mai 1917 (Zyklus 44 und 45) Hier: 2. Vortrag vom 3. April 1917 ca. S. 21)

von seinem Tode. Er kann die Vorstellungen «Seele» und «Ich» nur wagen, indem er die Auferstehung eines Gekreuzigten glaubt; Seele und auferstehender Leib sind ihm [56] das gleiche. Er kann sich nicht erlauben, im Stil «christlicher Philosophie» unter Seele eine Naturtatsache zu verstehen. Seine Resignation befindet sich dabei in bester Übereinstimmung mit der echten, sich selbst verstehenden Naturforschung, die nirgends auf eine Naturtatsache «Seele» gestoßen ist. Die streng *wissenschaftliche* Hoffnung, über «Seele» nicht mythologisch, sondern *wissenschaftlich* sprechen zu können, heißt dem Schüler der Geisteswissenschaft: Christus-Impuls. Wenn ich *wissend* so etwas wie «Ich» ergreifen und verstehen will, dann brüte ich nicht in meinem Innern, ich verzichte darauf, ein Schieber im Innern zu sein, sondern ich fasse den Entschluß, in den Mitteilungen der geistigen Welt (= Anthroposophie), die ich nicht «glaube», sondern *denke*, geistig Substanzielles *wahrzunehmen*. Das ist genau das Gegenteil der Brentanoschen arrogant illusionären Wahrnehmung der eigenen psychischen Zustände. Der technische Ausdruck der Anthroposophie zur Bezeichnung des *Objektes* meiner Wahrnehmung von substanziellem «Ich» heißt: die Erscheinung des Christus in seinem Ätherleibe seit der Mitte des 20. Jahrhunderts. Das Wahrgenommene ist die notwendige Ursache, zu der solche Menschen, die wissend mit Sinn zu sich «Ich» sagen wollen, in *Freiheit* die Wirkung sein können. Denn die Ursache wirkt nur, wenn Menschen die Wirkung *wollen*. Indem der Schüler der Geisteswissenschaft zu sich «Ich» sagt, kann er nicht ein Privateigentum meinen; sein «Ich», das ihm eingewirkt wird, ist von vornherein und prinzipiell eine gesellschaftlich-soziale Angelegenheit.

Hochachtungsvoll K. B.

[57] *K. B. an Dr. Kienle am 1. März 1953, Durchschlag an Dr. Poppelbaum.*

Sehr geehrter Herr Dr. Kienle!

Zu «Von Seelenrätseln» — —

R. ST. bringt dem Philosophen Franz Brentano die wärmste Verehrung und Liebe entgegen. Ich müßte indessen ein Tropf sein, wenn ich mir einbilden wollte, die Liebe des anthroposophischen Lehrers für Brentano könne ohne weiteres auch *meine* Liebe sein. Ich lasse mir, um nicht ein Tropf zu sein, die Liebe Rudolf Steiners zu Brentano zum Rätsel werden. Dabei dient mir als Leitfaden die anthroposophische Lehre vom Bösen: ein ursprünglich Gutes wird ein Böses, indem es zur falschen Zeit am falschen Orte auftritt. Die Griechen brachten zur richtigen Zeit «das herrliche Denkmal der aristotelischen Philosophie» hervor (Zykl. 4, 11, 17) ³⁶. Nun stelle man sich vor, Aristoteles wollte mit der ihm eigenen Potenz im 19. Jahrhundert philosophisch wirken, ohne daß er seit der Griechenzeit Neues gelernt hätte. Dann würde so etwas wie die Philosophie Franz Brentanos herauskommen, ein unzeitgemäßes Gutes, und darum ein Erzböses. Ich bin so frei, ein Rätsel und Mysterium zu empfinden, wenn R. ST. seine Verehrung und Liebe just auf ein Erzböses wendet.

Im Berner Francke-Verlag erschien 1951 das hochwertige Buch von Alfred Kastil, einem Meisterschüler Brentanos: «Die Philosophie Franz Brentanos, eine Einführung in seine Lehre». Kastil, der in seiner Darstellung vielfach die Wort-

³⁶ GA 105: «Welt, Erde und Mensch, deren Wesen und Entwicklung sowie ihre Spiegelung in dem Zusammenhang zwischen ägyptischem Mythos und

laute von Texten Brentanos verwendet, gibt [58] S. 61 eine Erklärung für den Vorgang «das Gesicht eines anderen Menschen sehen». Streng genommen, sagt Kastil Brentano, sollte man eigentlich nicht sagen, daß wir «ein Gesicht sehen». Schon Aristoteles habe das beanstandet. Exakt gesprochen sehe man etwas ausgedehntes, gestaltetes Farbiges. Daß wir ein Gesicht vor uns haben, werde *hinzugedacht*. Es sei *Deutung*, wobei begriffliche Bestandteile eine Rolle spielen. — Nun, *meine* Liebe für den Philosophen Brentano hat festzustellen: Ein wüsterer Insult gegen Anthroposophie ist überhaupt nicht denkbar.

(Beiläufig erwähne ich, daß nach der Sinneslehre Rudolf Steiners das beim Gesichtssinn Wirkende «Empfindungsseele» heißt, und daß dieses Wirkende «merkwürdigerweise gedanklicher Natur» ist. R. ST. am 25. Oktober 1909, Votr. Nr. 2077.) ³⁷

Warum muß man von einem wüsten Insult sprechen? Bitte sehr: es leben noch zahlreiche Menschen, die in ihrer jetzigen Inkarnation den Vorzug hatten, Rudolf Steiner ins Auge zu sehen. Was geschah, wenn man das Antlitz Rudolf Steiners sah? Was geschah hinsichtlich des Problems Kastils: «ein Gesicht sehen»? Nach Brentano hätte man ausgedehntes, gestaltetes Farbiges wahrgenommen, und dann hatte man sich gleichsam weltschöpferisch zu betätigen, indem man das ausgedehnte Farbige «*deutete*». Was heißt das? Um zu deuten, mußte man sich der Vorstellungen bedienen, die man schon hatte, also in diesem Falle der Allgemeinvorstellung «menschliches Gesicht». Das Resultat des Deu-

gegenwärtiger Kultur» Elf Vorträge, Stuttgart 4. bis 16. August 1908 (Zyklus 4) 11. Vortrag

³⁷ GA 115:« Anthroposophie – Psychosophie – Pneumatosophie» Zwölf Vorträge, Berlin 23. bis 27. Okt. 1909, 1. bis 4. Nov. 1910, 12. bis 16. Dez.

tungsaktes konnte nur ein Artbegriff sein, so wie man ein gelbes farbiges Etwas durch den Artbegriff Kanarienvogel «deutet». Was geschah, wenn nun jemand das Angesicht Rudolf Steiners *zum ersten Male* [59] sah? Dann mußte seine «Deutung» unvermeidlich lauten auch so ein Gesicht, wie es mir von Meier, Huber und Müller her in Erinnerung ist, ein «allgemeines» Gesicht oder ein Dutzendgesicht, sofern man die in der «Deutung» verwendete Art-Vorstellung auf zwölf Individuen beziehen kann, oder auch auf hundert.

Es bildet einen markanten Lehrpunkt Brentanos und seiner Schule (Vergl. Oskar Kraus, im Vorwort zu «Psychologie vom empirischen Standpunkt», 1924, Meiner-Verlag, bes. S. IXXX), daß wir *niemals Individuelles wahrnehmen können*.

Das bedeutet: Wenn man Rudolf Steiner ins Antlitz schaute, so gewährte man nicht ein einzigartiges Individuelles (als Individuation von Welt) in direkter Anschauung, sondern man hatte, da nach Kraus-Brentano die Anschauungen nicht «reine» Vorstellungen sind, die *getrübte Allgemeinvorstellung* «menschliches Gesicht» als psychisches Phänomen, als psychisches Erlebnis.

«Das psychische Leben beginnt mit Allgemeinvorstellungen», sagt uns Kraus. Aber das ist einfach nicht wahr. Denn die psychische Karriere zahlreicher Anthroposophen begann evident mit der Anschauung von einzigartigem Individuellem.

Soll ich mir von dem Deute-Künstler Brentano etwa verbieten lassen, ein individuelles Menschenantlitz zu *sehen*?

1911; darin 2.Vortrag der Reihe «Anthroposophie»: «Der Aufbau der Sinne aus der übersinnlichen Wesenheit des Menschen»

Diese Überlegungen möchten eine Anregung sein für den Fall, daß sich anthroposophische Akademiker entschließen [60] werden, das Buch «Von Seelenrätseln» hinsichtlich der Prinzipien einer Nervenphysiologie zu Rate zu ziehen.

Hochachtungsvoll K. B.

K. B. am 5. März 1953 an Dr. G. Kienle, Tübingen.

Dieser Brief wurde unter Voraussetzung der Möglichkeit geschrieben, daß Herr Dr. Kienle auf meine acht Briefe hin ein Zeichen kundtun könne. Ein solches Zeichen erfolgte nicht. Der Brief nach Tübingen fand den Weg zur Post nicht.

Sehr geehrter Herr Dr. Kienle!

Soll geschwindelt werden?

Es gibt ein verehrungswürdiges Denkmal des intellektuellen Anstandes. Der Handelnde bei dem lehrreichen Urbild ist Adolf Arenson. Mit hervorragender Anständigkeit sagte er: «Wir haben es nicht verstanden.» Es ist dies eine ungewöhnliche Art, dem Lehrer R. ST. den Dank auszusprechen. Arensons Form des Dankes ist sinnvoll, wenn man annimmt, daß an dem Dank, den der Schüler dem Lehrer darbringt, einzig die Wahrhaftigkeit interessant sein kann.

Adolf Arenson hielt am 22. Januar 1914 im Berliner Zweig seinen (gedruckt vorliegenden) Vortrag: «Das Erdinnere». Der Vortrag befaßt sich mit den Mitteilungen, die Rudolf [61] Steiner im Jahre 1906 in Stuttgart über die Kräfte des

Erdinnern gemacht hatte (im letzten Vortrage des Zyklus 1, «Vor dem Tore der Theosophie»)³⁸. Zur Kennzeichnung der Aufgabe, die sich Arenson in seinem Berliner Vortrag stellte, sagte er: «Während nun in diesem Zyklus <Vor dem Tore der Theosophie> bis kurz vor dem Schluß alles in allmählicher Entwicklung geschildert wird, von dem Wesen des Menschen an bis zu den verschiedenen Einweihungsmethoden, bringt der letzte Vortrag etwas ganz Neues,. Unerwartetes: eine Beschreibung des Erd-Innern. Es wird darin gesagt, daß die Erde nicht, wie eine moderne Naturforschung annimmt, ein großer lebloser Ball sei, der innen gerade so ist wie außen, höchstens mit dem Unterschiede, daß die Stoffe im Innern flüssig sind; sondern daß unsere Erde bis zum Mittelpunkt hin aus einer Reihe von Schichten besteht, die untereinander verschieden sind, sämtlich aber so, daß sie mit keiner Substanz der Erdoberfläche verglichen werden können. Und nun wurden die Schichten kurz, aber charakteristisch beschrieben. — Wir verstanden es damals nicht, und es blieb uns nichts anderes übrig, als in Geduld abzuwarten, ob später weitere Vorträge folgen würden, die uns zu einem Verständnis führen könnten. Es kamen auch einige Vorträge über Erdbeben und Vulkan-Ausbrüche, in denen die Schichten der Erde erwähnt wurden; es wurden auch noch Einzelheiten hinzugefügt —, aber eine Erklärung, wie wir sie erhofft hatten, erfolgte nicht. — Heute nun, wo seit dieser ersten Mitteilung mehr als sieben Jahre verflossen sind, und ein Material vorliegt, das uns die Möglichkeit eines gründlicheren Studiums gewährt, heute sei es mir gestattet, einiges von diesem Material heranzubringen, um durch eine richtige Gruppierung desselben die uns damals gegebene Schilderung zu beleuchten.»

³⁸ GA 95: «Vor dem Tore der Theosophie», in den Hörernotizen zum 14. Vortrag vom 4. September 1906. Siehe auch Fußnote 18

[62] Was Arenson in seinem Vortrage bietet, bedeutet ein dauernd gültiges und verbindliches Muster für solide anthroposophische Lern-Arbeit. Arensons eindeutige Methode ist die «passiv sympathisierende Übernahme des von R. Steiner Dargestellten» (vgl. H. Witzmann im Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuch 111 [1952], S. 245)

Arensons spezifisches Nichtverstehen ist ein Ausdruck jenes *Staunens*, das von R. ST. ergreifend beschrieben wird im Zyklus 35, 6, 3³⁹:

«Wer nur ein wenig reflektiert hat und acht gibt auf den ganzen Vorgang im Erleben seiner Seele, wie er sich nähert irgendeinem Wissen, der wird schon an sich selbst erfahren können, daß ein gesunder Weg zum Wissen immer seinen Ausgangspunkt findet von dem Staunen, von der Verwunderung über irgend etwas. Dieses Staunen, diese Verwunderung, von der jeder Wissensprozeß auszugehen hat, gehört geradezu zu jenen seelischen Erlebnissen, die wir bezeichnen müssen als diejenigen, welche in alles Nüchterne Hoheit und Leben hineinbringen. Denn was wäre irgendein Wissen, das in unserer Seele Platz greift, das nicht ausginge von dem Staunen? Es wäre wahrhaftig ein Wissen, das ganz eingetaucht sein müßte in Nüchternheit, in Pedanterie. Allein jener Prozeß, der sich abspielt in der Seele, der von der Verwunderung hinführt zu der Beseligung, die wir empfangen von den gelösten Rätseln, und der sich zuerst über der Verwunderung erhoben hat, macht das Hoheitvolle und das innerlich Lebendige

³⁹ GA 132: «Die Evolution vom Gesichtspunkte des Wahrhaftigen» Fünf Vorträge, Berlin 31. Oktober bis 5. Dezember 1911 (Zyklus 35) 5. Vortrag vom 5.12.1911, S. 78; hier als 6. Vortrag bezeichnet, da die Ausgabe von 1935 den Vortrag vom 23. Oktober 1911 mitenthält.

des Wissensprozesses aus. Man sollte eigentlich fühlen das Trockene und Vertrocknende eines Wissens, das nicht von diesen beiden Gemütsbewegungen sozusagen eingesäumt ist. Eingerahmt von Staunen und von Beseligung über das gelöste Rätsel ist [63] das gesunde Wissen. Alles andere Wissen kann von außen angeeignet sein, kann von dem Menschen aus diesem oder jenem Grund herangebracht sein. Aber ein Wissen, das nicht eingerahmt ist von diesen beiden Gemütsbewegungen, ist nicht wirklich im Ernste aus der Menschenseele entsprungen. Alles Aroma des Wissens, das die Atmosphäre des Lebendigen im Wissen bildet, geht aus von diesen zwei Dingen, von Staunen und Beseligung über das erfüllte Staunen. — Was für einen Ursprung hat aber das Staunen selbst? Warum tritt Staunen — also Verwunderung über irgendein Äußeres — in unserer Seele auf? Es tritt Staunen, Verwunderung aus dem Grund auf, weil wir uns zunächst irgendeinem Wesen oder einem Ding oder einer Tatsache gegenüber, die vor uns auftritt, fremd angemutet fühlen. Die Fremdheit ist das erste Element, das zur Verwunderung, zum Staunen führt. Aber nicht allem Fremden gegenüber empfinden wir das Staunen, die Verwunderung; sondern nur einem solchen Fremden gegenüber, mit dem wir uns doch in einer gewissen Weise verwandt fühlen, so verwandt fühlen, daß wir uns sagen: es ist etwas in dem Ding oder Wesen, das jetzt noch nicht in mir ist, das aber in mich übergehen kann. Also zugleich verwandt und fremd fühlen wir uns einer Sache gegenüber, die wir durch Verwunderung, durch ein Staunen zunächst erfassen.»

Der nichtverstehende Adolf Arenson befand sich in der beidenswerten Lage eines Mannes, der ganz von der Überzeugung erfüllt ist: die Rechtfertigung der vom Lehrer ge-

spendeten Mitteilungen bestehe in nichts anderem als im Inhalte dieser Mitteilungen selbst. Die Leute mit Universitäts-Nimbus sind nicht ohne weiteres in der gleichen glücklichen Lage. Einmal haben sie sich das Staunen [64] abgewöhnt. Und dann ist beobachtet worden, daß sie streckenweise den Ehrgeiz haben, den anthroposophischen Lehrer dadurch zu honorieren, daß sie ihm freundlichst attestieren, es sei bei gutem Willen möglich, ihn vom Standpunkte der Universität zu tolerieren. Während Arenson von der elementaren Empfindung erschüttert ist: es sei da ein bisher unvorstellbares Neues in die Welt getreten, neigen die vom Glanze der Universität Bestrahlten eher zu der Ansicht: da jegliches Neue jedenfalls der Sanktionierung durch die Universität bedürfe, sei es zweckmäßig, erst einmal die Theosophie und Anthroposophie in der Form des Selbstverständnisses und der Selbstoffenbarung von anthroposophischen Akademikern zu haben. Dabei können die Herren den verehrten Lehrer gelegentlich auch darüber aufklären, was er eigentlich habe sagen wollen. Oder sie können ganz allgemein die Mitteilungen des Geistesforschers einem «erkenntniswissenschaftlichen» Examen unterwerfen. — Ich würde es als ein hoffnungsreiches Ereignis betrachten, wenn gelegentlich von den in Betracht kommenden Leuten die Botschaft ertönte: «Wir haben den Anhang 6 in «Von Seelenrätseln» vielleicht noch nicht ganz verstanden.» Das könnte der Beginn einer Epoche sein. Es wäre wünschenswert, daß die Frage, ob geschwindelt werden solle, vermieden werden könnte.

Es war gegeben, daß die das Staunen anregende Lehre Rudolf Steiners, daß es keine motorischen Nerven gibt, die anthroposophischen Mediziner in erster Linie beunruhigen mußte. Die Frage der fälschlich so genannten «motorischen Nerven» wurde bis 1950 nicht behandelt. Dr. med. F. Husemann hatte 1921 einen vortrefflichen Aufsatz publiziert, der sich orientierend umsieht, weiche Belege in den neueren

Forschungsmaterialien zu finden sind, um die Vorstellung von der Nichtexistenz der motorischen Nerven eventuell plausibel oder mindestens nicht ganz unerträglich zu machen. Dagegen lag es Husemann ganz fern, in der Abrogation der motorischen Nerven ein bedeutsames und zentrales Problem *weltanschaulicher* Art zu erfassen. Der Aufsatz Husemanns wurde 1948 von der Arbeitsgemeinschaft anthroposophischer Ärzte in Stuttgart im «Ärzte-Rundbrief» Nr. 9/10 wieder gedruckt. Erst im Jahre 1950 gibt es dann im Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuch I zwei Aufsätze zum Thema der motorischen Nerven, vermutlich — oder offensichtlich — im Zusammenhang mit der im gleichen Jahre erschienenen vierten Auflage von Viktor von Weizsäckers «Gestaltkreis». Und im Anthroposophisch — Medizinischen Jahrbuch 111 (1952) gibt H. Witzenmann in seinem Aufsatz «Erkenntniswissenschaftliche Bemerkungen zum Bewegungsproblem» sozusagen die philosophische Abrundung der von den anthroposophischen Ärzten erarbeiteten Ergebnisse über die Nichtexistenz der motorischen Nerven. Da H. Witzenmann in seinem «erkenntniswissenschaftlichen» Beitrag seine Ansicht über die motorischen Nerven ziemlich wörtlich aus der Arbeit von Dr. Gerhard Kienle «Die Grundlagen der Nervenphysiologie» (Manuskript-Vervielfältigung, Tübingen 1950) entnimmt, kann ich mich hier darauf beschränken, einen Passus aus meinem Briefe an Herrn Dr. Kienle vom 23. Februar 1953 wiederzugeben: «Zur vorläufigen Präzisierung meiner Annahme, daß Ihre Verlautbarung über die motorischen Nerven den Wissenschaftsernst Rudolf Steiners verhöhnt, das Folgende: Sie sagen, es obliege den motorischen Nerven, die Organe zu finden, damit der Wille weiß, wo er eingreifen kann. Dieser Gedanke ist ein Blödsinn. Und nun behaupten Sie (S. 50), Rudolf Steiner habe als erster diesen [65] Blödsinn ausgesprochen.» — R. ST. sagt in Wahrheit — ich greife eine Stelle aus vielen ähnlichen heraus —: «Die motorischen Nerven dienen nicht zur Erregung des Willens, sondern sie dienen dazu, den Vor-

gang, der durch den Willen ausgelöst wird, wahrzunehmen.» (Vortrag Nr. 3240)⁴⁰ Kienle-Witzenmann behaupten genau das Gegenteil: nicht der durch den Willen ausgelöste Vorgang werde wahrgenommen, sondern der motorische Nerv habe für den Willen die Stelle aufzufinden, damit der Wille wisse, wo er eingreifen könne. — Wenn R. ST. sagt, das mit Hilfe des vermeintlichen «motorischen» Nerven Wahrgenommene «dient der Kontrolle der Bewegung» (Psychosophie, S. 81)⁴¹, so kann man sich das in Betracht Kommende durch die Analogie verdeutlichen: «Das Gewissen dient der Kontrolle der Handlung», was ja bekanntlich im Sinne Rudolf Steiners heißt, daß sich *nach der geschehenen Tat* das Gewissen regt. Ein dirigierend voraussehendes Gewissen im Sinne reaktionärer Ethik gibt es nicht; an die Stelle der dilettantischen Annahme eines vorhersehenden Gewissens tritt in der «Philosophie der Freiheit» die «moralische Phantasie.

Herr H. Witzenmann exponiert sich «erkenntniswissenschaftlich». Ich darf mir erlauben, meine Ansicht über das Erkenntniswissenschaftliche bei H. Witzenmann zum besten zu geben. Ich benütze dazu einen Vergleich aus dem Gebiete der heutigen Theologie. Es gibt innerhalb des gegenwärtigen Protestantismus die fast unglaubliche Tatsache, daß bestimmte Theologen sagen: Was auch immer in Palästina mit dem Christus geschehen sein mag, und was immer für mythologisch gefärbte Berichte darüber überliefert sind: das Geschehene bedeutet für uns nur ein Symbol oder einen

⁴⁰ GA 170: «Das Rätsel des Menschen. Die geistigen Hintergründe der menschlichen Geschichte.» Kosmische und menschliche Geschichte, Band I. – Fünfzehn Vorträge, Dornach 29. Juli bis 3. September 1916; hier: Vortrag vom 5. August 1916.

⁴¹ GA 115: «Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie», darin aus der Reihe «Psychosophie» der 1. Vortrag vom 1. November 1910, S. 119 in der 3. Auflage 1980.

Ausdruck für etwas, was sich jetzt und hier [67] in uns ereignet. Der Christus-Mythus symbolisiert dasjenige, was *wir* als unsere Selbsterkenntnis betreiben. Der Vortrupp dieser Theologie der liberalen Tröpfe ist schweizerisch geharnischt. In Deutschland leitet der Theologieprofessor R. Bultmann die «Entmythologisierung» des Christentums. Aber erst der Basler Pfarrer und Theologieprofessor Fritz Buri beschreitet die Wege Bultmanns konsequent zu Ende. Für Fritz Buri ist der Christus-Mythus einfach: «Ausdruck für eine besondere Art des menschlichen Selbstverständnisses». Merkwürdigerweise besteht nun ein *motiviertes anthroposophisches Interesse* an dem originellen Herrn Buri, der des Sonntags von der Kanzel des Basler Münsters amtliches christliches Kerygma agiert. Nach der Ansicht Buris über das von der christlichen Kirche gemeinte «*Heilsgeschehen*» besteht dieses Heilsgeschehen «nicht in einer einmalig geschehenen Heilstat in Christus, sondern darin, daß es sich ereignen kann, daß Menschen sich in ihrer Eigentlichkeit so verstehen können, wie es im Christus-Mythus zum Ausdruck gekommen ist». Das Verhalten des liberalen Troubadours Fritz Buri entspricht nun genau dem Verhalten der Anthroposophen zu der Tatsache «Die Philosophie der Freiheit». Die Meinung der Anthroposophen ist (in der sinngemäßen Transformierung des obigen Buri-Satzes): Das Heilsgeschehen der «Philosophie der Freiheit» besteht nicht darin, daß sie die einzigartige Offenbarung einer einzigartigen Persönlichkeit ist, sondern darin, daß Anthroposophen sich so verstehen, wie es in der «Philosophie der Freiheit» zum Ausdruck gekommen ist.

Die liberalen Tröpfe, die sich ihren Gott in der Weise vorlügen, daß sie dem Gotte freundlichst gestatten, symbolischer Ausdruck des sich selbst offenbarenden Liberaltropfes [68] zu sein, sind in ethischer Hinsicht nicht besonders interessant; der Liberaltropfismus ist bloß dumm, und nicht dümmer als der Atheismus der Universität im allgemeinen. Eine

ethische Beurteilung des Liberaltropfismus verlohnt sich nicht. Auf dem Felde des Anthroposophischen wird das anders. Rudolf Steiner sagte seinen Hörern — und hier wird die ethisch gefärbte Frage akut, ob man es hören *will* —: «Euer Ich ist eigentlich dadurch bemerkbar, daß es nicht da ist» (Vortr. Nr. 4544) ⁴². Wenn nun das Ich eines anthroposophischen Erkenntniswissenschaftlers und Protektors der «Philosophie der Freiheit» zu philosophieren anfängt, dann ist ernstlich die Frage des Bösen gestellt. Es ist ein strammer Irrtum, das Böse etwa im Stile dieser Nachkriegszeit in Oradour oder in Dachau zu studieren; das Böse in der Erkenntniswissenschaft ist viel gehaltvoller. Wenn mir durch die Offenbarung der Geisteswissenschaft in Aussicht gestellt ist, daß ich etwas werden kann, was ich noch nicht bin, nämlich ein reelles Ich, dann würde ich mich ethisch fragwürdig verhalten, wenn ich zum Ausdruck bringe, daß sich der Besitz eines Ich für mich kraft Liberaltropfismus von selbst versteht.

Das Erkenntniswissenschaftliche des Herrn H. Witzenmann steht unter der Direktive jener philosophischen Gruppenseele, die wir seit lange beobachten und die von jeher der Versuchung erliegt, sich auf den Boden der Argumentation zu stellen: es werde in der «Philosophie der Freiheit» in allgemeinphilosophischer Weise gezeigt und beschrieben, was Erkennen der Wirklichkeit und entsprechendes Handeln sei; und es handle sich für Anthroposophen nun darum, die von R. ST. beschriebene Idee der Erkenntnis zu *verwirklichen*. Man ist also der Meinung, man habe Rudolf Steiner nachzuäffen in seiner [69] Praxis, aus dem Gesichtspunkt der Abсолютheit des Denkens die Dinge der Welt als das Ineinander von Wahrnehmung und Begriff zu verstehen. Aber die von

⁴² GA 205: «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist», Teil I, Vortrag vom 16. Juli 1921: «Denken, Fühlen, Wollen. Das Muspilliedicht»

Rudolf Steiner an sich beobachtete und beschriebene Erkenntnis ist eben keine Gebrauchsanweisung. Was Rudolf Steiner *kann*, dürfte nicht ohne weiteres in das Können von beliebigen Subjekten fallen. Die Malart Lionardos ist schließlich auch keine Idee, die von Beliebigen zu «verwirklichen» wäre. Da niemand gekränkt wird durch den Gedanken, daß das Genie Lionardos nicht als Rezept zu gebrauchen ist, so braucht auch niemand gekränkt zu sein bei dem Gedanken, daß das Können Rudolf Steiners ein Privilegium und nicht eine Gebrauchsanweisung ist.* — Falls ich das Bedürfnis

(s. Fußnote 2)

* In einem mir bisher nicht bekannten Briefe Rudolf Steiners an Rosa Mayreder, der während der Drucklegung dieser Broschüre veröffentlicht wurde (Briefe, Bd. II, Verlag der Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung), heißt es zur Charakteristik der «Philosophie der Freiheit»: *«Sie sagen mir: das Buch ist zu kurz; es hätte aus jedem Kapitel ein Buch gemacht werden sollen. Ich kann dieser Bemerkung, sofern sie objektiv gemeint ist, nicht widersprechen. Die Erklärung dafür ist aber in meiner Subjektivität gegeben. Ich lehre nicht; ich erzähle, was ich innerlich durchlebt habe. Ich erzähle so, wie ich es gelebt habe. Es ist alles in meinem Buche persönlich gemeint. Auch die Form der Gedanken. Eine lehrhafte Natur könnte die Sache erweitern. Ich vielleicht auch zu seiner Zeit. Zunächst wollte ich die Biographie einer sich zur Freiheit emporringenden Seele zeigen. Man kann da nichts tun für jene, welche mit einem über Klippen imd Abgründe wollen. Man muß selbst sehen, darüberzukommen. Stehenbleiben und erst anderen klar machen: wie sie am leichtesten darüberkommen, dazu brennt im Innern zu sehr die Sehnsucht nach dem Ziele. Ich glaube auch, ich wäre gestürzt: hätte ich versucht, die geeigneten Wege sogleich für andere zu suchen. Ich bin meinen gegangen, so gut ich konnte; hinterher habe ich diesen Weg beschrieben. Wie andere gehen sollen, dafür könnte ich vielleicht hinterher hundert Weisen finden. Willkürlich, ganz individuell ist bei mir manche Klippe übersprungen, durch Dickicht habe ich mich in meiner nur mir eigenen Weise durchgearbeitet. Wenn man ans Ziel kommt, weiß man erst, daß man da ist. Vielleicht ist aber überhaupt die Zeit des Lehrens in Dingen, wie ich das meine, vorüber. Mich interessiert die Philosophie fast nur noch als Erlebnis des Einzelnen.»* – Es liegt mir nichts ferner, als mit Erkenntniswissenschaftlern in eine «Diskussion» einzutreten. Ich lege meine Ideen vor; man mag sie ansehen oder nicht ansehen. Bevor an eine Unterhaltung zu denken ist, muß Klarheit bestehen über den Gegenstand der Geisteswissenschaft. Ich habe, höflich gesagt, keine Zeit für Unterhaltungen, die außerhalb der Plattform stattfinden, auf der Rudolf Steiner als der Gegenstand der Geisteswissenschaft begriffen wird.

habe, mir diesen Gedanken durch Rudolf Steiner bekräftigen zu lassen, so kann dieses Bedürfnis befriedigt werden: R. ST. schrieb 1897, also vier Jahre nach dem Erscheinen der «Philosophie der Freiheit»:

«Man kann ... die Gedanken eines anderen Menschen nicht als solche [70] betrachten ... , sondern man soll sie als die Verkündigung seiner Individualität ansehen. Eine Philosophie kann niemals eine allgemeingültige Wahrheit überliefern, sondern sie schildert die inneren Erlebnisse des Philosophen, durch die er die äußeren Erscheinungen deutet.» (Einleitung zu Goethes «Sprüchen in Prosa», G. N. S. Bd. IV, 2. Abt.) ⁴³

Wer es für seine Aufgabe hielte, den Erkenner R. ST. nachzuäffen, könnte leicht in die Gefahr kommen, komisch zu sein. Wenn H. Witzemann die Behauptung aufstellt, im Erkenntnisakte der Anthroposophen werde die *Wirklichkeit gebildet* (Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch III, S. 236), die dann also vorher noch gar nicht bestanden hätte, so finde ich diesen konfusen Gedanken, über den sich jede philosophische Diskussion erübrigt, wenigstens komisch. Da gibt es die Dinge der Welt; sie befinden sich in einem bedauernswerten Zustand; sie sind unwirklich und warten darauf, daß jemand kommt und ihnen zur [71] Wirklichkeit verhilft. Und nun kommt die anthroposophisch-philosophische Gruppenseele, nimmt sich der notleidenden Dinge an, die auf ihre Wirklichkeit warten, und besorgt ihnen die «Wirklichkeitsbildung». Dieses hehre Tun kann an einem Beispiele erläutert werden: Als Ding unter Dingen gibt es das Buch «Die Philosophie der Freiheit». Um dieses

⁴³ GA 1: «Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften», Bd.IV, 2.Abt.: «Goethes Weltanschauung in seinen Sprüchen in Prosa», S.338, 4.Aufl.1987.

Buchding erkennend zu begreifen, hat man es kraft Abso-
lutheit des Denkens zu analysieren als eine Zusammenfü-
gung von Wahrnehmung und Begriff. In die Wahrneh-
mungshälfte fällt, was ich als des Lesens Kundiger als ge-
druckten Text sehe. Das ist aber nur die eine Hälfte der
Wirklichkeit des Buchdinges, dem man seine «Wirklichkeits-
bildung» zu besorgen hat. Damit die halbe Wirklichkeit des
bloß gesehenen Buchdinges «Philosophie der Freiheit» eine
ganze Wirklichkeit werde, hat man als anthroposophischer
Wirklichkeitsbildner den Begriff des Dinges, das heißt hier:
den Inhalt des Buches frei hinzuzuerschaffen, wodurch dann
das Buch seine totale Wirklichkeit empfängt. Dabei entsteht
noch die Frage, ob man auch, da der Inhalt nach der aus-
drücklichen Feststellung Rudolf Steiners die Offenbarung
einer Individualität ist, die Wirklichkeit der Persönlichkeit
des Verfassers zu erzeugen hat. — Man sieht an diesem
fatalen Exempel leicht, daß es sich bei der erkenntniswis-
senschaftlichen Protektion der «Philosophie der Freiheit» um
die gleiche Methode handelt, nach welcher im 19. Jahrhun-
dert die «klug gewordenen Liberalen» ein anderes Buchding,
die Bibel, der erkenntniswissenschaftlichen «Wirklichkeits-
bildung» unterwarfen. — Wir sind seit Jahrzehnten Zu-
schauer, wie von der Gruppenseele blindlings nach dem
karikierten Rezept philosophiert wird. Man huldigt unbe-
denklich der Ansicht, in «Wahrheit und Wissenschaft» und in
der «Philosophie der Freiheit» sei eine allgemeine [72] Idee
der Erkenntnis aufgestellt, die sich in beliebigen Subjekten
verwirkliche. Diese Ansicht ist falsch und hat in die Irre ge-
führt. In der Voraussicht der Kapriolen der philosophieren-
den Gruppenseele hat der Schöpfer der Anthroposophie da-
für gesorgt, daß man nicht in die Irre zu gehen braucht. Das
gegenüber dem Buchding «Die Philosophie der Freiheit» fin-
gierte Problem ist nämlich als Problem abgeschafft, seit es
in der Sinneslehre der Geisteswissenschaft (seit dem histo-
rischen Jahre 1909) den «SINN FÜR GEDANKENERFAS-
SUNG» gibt, also den Sinn für die Erfassung der Gedanken

eines *Andern*, der man selbst nicht ist. Dieser «Vorstellungssinn», «Gedankensinn» oder «Sinn für Gedankenerfassung» dispensiert die philosophierende Gruppenseele davon, den «Begriff» der «Philosophie der Freiheit» zu produzieren und also Schöpferin des Gedankeninhaltes des Buches zu sein.

Man greift sich an den Kopf und frägt, wann wohl einmal das «Erkenntniswissenschaftliche» geneigt sein werde, zur Kenntnis zu nehmen, daß es die anthroposophische *Sinneslehre* gibt, durch die nun doch einige «erkenntniswissenschaftliche» Sorgen überflüssig werden.

Das Erkenntniswissenschaftliche bei H. Wizenmann beruht auf der Voraussetzung, daß es die anthroposophische Sinneslehre *nicht* gibt. Dadurch ist er genötigt, sich mit Fragen zu plagen, die durch die Sinneslehre Rudolf Steiners sinnlose Fragen geworden sind. Zum Beispiel «das Gesicht eines anderen Menschen sehen» heißt bei Anerkenntnis der anthroposophischen Sinneslehre nicht, daß ich Farbflecken (Wahrnehmung) sehe und daß ich zu dem bloß Wahrgenommenen den allgemeinen Begriff «menschliches Gesicht» hinzufüge. Sondern das Wirkende bei dem [73] Vorgange «das Gesicht eines anderen Menschen sehen» ist die EMPFINDUNGSSEELE, die «merkwürdigerweise gedanklicher Natur» ist. Die «Empfindungsseele» Rudolf Steiners enthebt mich der Notwendigkeit, voranthroposophische miserable Philosophie zu machen. Es ist natürlich philosophisch berechtigt, zu fragen, welchen Anteil an einem Erfahrungsgegenstande die sinnliche reine Wahrnehmung und welchen Anteil das begriffliche Element hat. Daß beide Elemente an der Struktur des Gegenstandes beteiligt sind, ist nicht etwa eine spezifische Lehre Rudolf Steiners, sondern eine allgemeine und ziemlich selbstverständliche Einsicht, die dann allerdings in der «Philosophie der Freiheit» eine unerhört neue Bedeutung bekommt, sofern deren Monismus und die

Absolutheit des Denkens das Zusammenkommen von Wahrnehmung und Begriff *außerhalb* des persönlichen Erkenntnisaktes (der in der «Philosophie der Freiheit» beschrieben ist) *ausschließen*, und damit jede «Metaphysik» verunmöglichen. — Ein Philosoph, der sich mit der sorgfältigen Trennung der reinen Wahrnehmungsbestandteile von den begrifflichen Bestandteilen im Erkenntnisgegenstande befaßt, ist Franz Brentano. In meinem Briefe vom 2. März an Herrn Dr. Kienle habe ich gezeigt, wie Kastil-Brentano den Vorgang «das Gesicht eines anderen Menschen sehen» analysiert. Er unterscheidet streng das, wie er meint, «rein» Wahrgenommene, das dann durch das hinzugefügte Begriffliche erst «gedeutet» werden müsse. Ich habe gezeigt, daß der Effekt dieser Brentanoschen Analyse einfach verheerend ist.

Auch der erkenntniswissenschaftliche H. Witzgenmann widmete sich der Frage, wie Wahrnehmungselemente und Begriffliches sorgsam zu unterscheiden und zu einen sind. H. Witzgenmann schreibt (Jahrbuch III, S. 236):

[Witzgenmann] «Dem [74] Verständnis des Erkenntnisprozesses, wie er hier im Anschluß an die Darstellung R. Steiners entwickelt wurde, stellt sich neben den dabei auftretenden inneren Schwierigkeiten vor allem das folgende Hindernis entgegen. Einen großen Teil unserer Wirklichkeitsbildung, d. h. der Vereinigung von Wahrnehmungen und Begriffen haben wir bereits in früher Kindheit vollzogen. Wir leben daher dort, wo wir wahrzunehmen glauben, bereits in einer begrifflich reich durchformten Welt, die uns selbstverständlicher Besitz ist und in ihrem durchschnittlichen Niveau mit dem Wirklichkeitsbesitz der in einer Epoche und einem Kulturkreis zusammenlebenden Menschen übereinstimmt. Diese Tatsache verführt uns immer wieder dazu, den Anteil von Wahrneh-

mung und Begriff an unseren Bewußtseinsinhalten unscharf zu scheiden und an ein Übergewicht des Wahrnehmungsgehaltes zu glauben, wo der Anteil des Denkens überwiegt. Aus diesem Grunde wird der heutigen Menschheit das Verständnis für das Wesen der Wirklichkeit und der Erkenntnis sowie einer großen Zahl damit zusammenhängender Probleme überaus schwer.»

Ja, die Menschheit hat es schwer, und ich meine in aller Bescheidenheit der Menschheit empfehlen zu sollen, den anthroposophisch-geisteswissenschaftlichen Begriff der EMPFINDUNGSSEELE gelegentlich zur Kenntnis zu nehmen. Und nun möchte ich dem «Erkenntniswissenschaftlichen» bei H. Witzenmann ein handfestes Erkenntnistheoretisches entgegenstellen. Es gibt glücklicherweise die sichere Wegleitung, um dem Infantilismus der anthroposophisch-philosophischen Gruppenseele nicht zu verfallen. Dr. Carl Unger lieferte diese Wegleitung in den Aufsätzen, die unter dem Titel «Die Grundlehren der Geisteswissenschaft»⁴⁴ in zweiter Auflage vorliegen. Man [75] braucht sich die Empfindung nicht zu verbieten, daß die Aufsätze Ungers eigentlich zwei Autoren haben, Unger und einen Zweiten, der dem schreibenden Unger gleichsam über die Schulter geblickt hat. Diese Aufsätze sind aus der Intimität eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses erwachsen, das einzigartig ist.

Dr. Carl Unger versteht unter Erkenntnistheorie: die richtige Aneignung der anthroposophischen Weisheit. Der Philosoph Unger eignet sich aus dem Arsenal der Philosophie die glänzendsten Waffen an, aber er gebraucht diese Waffen — Präzision und Sauberkeit der Begriffe, Denkvertrauen, Selbstverantwortlichkeit — im Dienste einer völlig neuen und

⁴⁴ Siehe Fußnote 7

über-philosophischen Aufgabe. Er schuf eine «Erkenntnistheorie». Darunter versteht er die philosophische Methode, den Betrachter der Weisheit der Anthroposophie als selbstverantwortlichen Denker zu rechtfertigen. Indem Unger nicht etwa im üblichen Stil das Verhältnis des erkennenden Subjektes zu einer anonymen Wirklichkeit untersucht, sondern ausdrücklich das Verhältnis des Denkenden zur «Weisheit der Anthroposophie», also einem Gedankenkosmos, dessen Denksubjekt «Okkultist» zu sein hat, stellt sich seine Erkenntnistheorie als etwas ganz Besonderes neben die sonstigen Erkenntnistheorien hin. Dr. Unger spricht das Programm seiner Erkenntnistheorie klar aus:

[Unger] «Von der Geisteswissenschaft — sagt er — wird uns das höhere Selbst der ganzen Menschheit geschildert.» Was uns geschildert wird, «kann uns ein Ansporn sein auf dem Wege, den sie uns weist, wenn wir imstande sind, aus der Selbsterfassung des eigenen Geistes die Ideen zu entwickeln, die uns zu einem Verständnis dieser erhabenen Lehre führen können.»

Ungers Erkenntnistheorie unterscheidet sich *prinzipiell* von allen bisherigen [76] Erkenntnistheorien, weil sie das Problem, wie sich das Denken zur Wirklichkeit verhalte, aus der inhaltlich bestimmten «Weisheit» der Wirklichkeit *ableitet*. Unger ist sich vollkommen klar darüber, daß *unser* erkenntnistheoretisches Selbstverständnis nicht darin bestehen kann, daß wir einfach Rudolf Steiners Erkenntnistheorie abschreiben, wenn es sich auch für Unger von selbst versteht, daß die «Philosophie der Freiheit» sein Ausgangspunkt und Leitfaden ist.

Dr. Ungers Erkenntnistheorie arbeitet mit dem Begriffspaar «Ich» und «Nicht-Ich». Unter «Ich» versteht er den denkend selbstverantwortlichen Betrachter der «Weisheit der Anthro-

posophie». Unter dem «Nicht-Ich» versteht er das Wesen der Welt (Natur), das dem Okkultismus als personale Entität «gegeben» ist. Wenn Unger den Begriffsapparat Fichtes benutzt, so hat er sich zugleich — und das ist von entscheidender Bedeutung — das Postulat der erkenntnistheoretischen Schlußbetrachtung von «Wahrheit und Wissenschaft» zu eigen gemacht: daß der subjektive Idealismus (Fichte) sein «Ich» als Urprinzip fallen lassen muß. Die Erfüllung dieser Forderung durch Unger hat schlicht den Sinn, daß der Erkenntnistheoretiker Unger das Nicht-Ich nicht etwa «setzt»; sondern er wird an der «Weisheit der Anthroposophie» zum denkenden Betrachter des *sich mitteilenden* Nicht-Ich. Der Gegensatz zu Fichte ist impressionierend. Nicht nur «setzt» Unger nicht das Nicht-Ich, sondern er *entsteht* als Ich am und aus dem Nicht-Ich.

Der monumentale Charakter der Erkenntnistheorie Dr. Ungers wird mir anschaulich, wenn ich diese besondere Denklehre als Paraphrase über die Erzählung vom «Sündenfall» [77] zu lesen verstehe. Nach dem Weltplane des Werdens erhielten einst die ich-losen Menschen die Fähigkeit der Ich-Vorstellung. Das war im Hinblick auf das den Menschen vorgesezte Entwicklungs-Ziel ein Provisorium. Das eigentliche Ziel ist, daß die Menschen fähig werden, nicht nur die *Vorstellung* des Ich zu haben, sondern *denkend* «Ich» zu *sein*, d. h. den Begriff des Ich selbst *hervorzubringen*. Die künftige Fähigkeit des Menschen, denkend «Ich» zu sein, ist ein *Geschenk* an die Menschen. Das Geschenk ist verursacht von dem Wesen, das bei Unger «Nicht-Ich» heißt. Dieser schenkende Verursacher des «reinen Ich» übt die Resignation, nur dann zu kausieren, wenn die Beschenkten es *selbst wollen*. Das geschenkte «Ich» als sich selbst hervorbringend (ein logischer Widerspruch, aber ein sinnvoller Widerspruch!) ist zunächst als «Fähigkeit zu denken» die rein formelle «Freiheit» der Menschen. Damit die Freiheit einen *Inhalt* bekomme, kann sie an der «Weisheit der Anthro-

sophie» den Zusammenhang der «Ich»-Entstehung mit dem gesamten Welt-Werden erfahren. Was befähigte und befähigt das «Ich», sich dem «Nicht-Ich» *entgegenzusetzen*? Die Kraft der Entgegensetzung liegt nur scheinbar im «Ich». Seiner Wirklichkeit nach stammt das «Böse» aus dem Nicht-Ich, und die Kraft der Loslösung aus dem Nicht-Ich ist die «religiöse Gabe» (Zykl. 34, 1, 3) ⁴⁵ des «Sündenfalles». Die gleiche Weltkraft, welche die Loslösung des Ich aus dem Nicht-Ich ermöglichte, wird auch ermöglichen, daß das Ich in freier Einsicht seine Herkunft aus dem Nicht-Ich begreifen wird, damit das Ich mit dieser Einsicht zum Teilhaber an den Weltverantwortlichkeiten des Nicht-Ich werden kann. Das ist in freier Umschreibung der Inhalt der Erkenntnistheorie Carl Ungers. Es kann jetzt verständlich sein, wenn gesagt wurde: die Erkenntnistheorie Ungers sei die sichere [78] Wegleitung, um die Kinderkrankheiten der philosophierenden Gruppenseele zu vermeiden.

H. Witzenmann hat seinen Aufsatz im Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuch III (1952) zu dem Zwecke geschrieben, um seine Meinung zu begründen, Gegenstände (und Bewegungen) seien Urteile. «Vielmehr sind sowohl Bewegungen als auch Gegenstände Urteile, also Verbindungen von Wahrnehmungen und Begriffen.» Herr Witzenmann gibt zu verstehen, daß er diese Lehre aus der «Philosophie der Freiheit» bezogen habe. Leider hatte er aber mit dem Studium dieser «Philosophie der Freiheit» bisher noch kein Glück. Er meint nämlich, der Erkenntnisakt Rudolf Steiners sei auch «Urteil» im philosophischen Sinne. Er sagt als Interpretation des in der «Philosophie der Freiheit» beschriebenen

⁴⁵ GA 155: «Christus und die menschliche Seele. Über den Sinn des Lebens. Theosophische Moral. Anthroposophie und Christentum» Zehn Vorträge, darunter ein öffentlicher Vortrag, Kopenhagen 23., 24. Mai, Norrköping 28. bis 30. Mai 1912, Norrköping 12. bis 16. Juli 1914 (Zyklus 34); darin der 1. Vortrag vom 12. Juli 1914.

Erkenntnisaktes: «denn die bewußte Zusammenfügung von Wahrnehmung und Begriff geschieht im Urteil». Ei, ei! Der Herr Philosoph dekretiert, im Erkenntnisakte (Rudolf Steiners?) würden von außen her Urteile über die Dinge und die Welt gefällt. Aber was liegt denn schon den Dingen und der Welt am «Urteile» von Philosophen! Es wäre schade um die für die «Philosophie der Freiheit» aufgewendete Druckerschwärze, wenn sie wirklich die Trivialität enthielte, die Zusammenfügung von Wahrnehmung und Begriff bedeute ein philosophisches «Urteil». Herr Witzenmann hatte einfach noch kein Glück beim Studium der «Philosophie der Freiheit». Es ist doch eine ziemlich derbe Zumutung, der Theosoph Rudolf Steiner (der, wie im Vorwort zur Erstausgabe der «Theosophie» zu lesen ist, von den beiden Büchern «Philosophie der Freiheit» und «Theosophie» sagte, sie «streben in verschiedener Art nach dem gleichen Ziele») sollte derart ohne Empfinden sein für die Not der [79] Welt, die endlich SICH entdecken will, daß er wiederum, wie schon bisher alle andern, in die Saiten der alten Philosophenleier gegriffen hätte, um Urteile *ü b e r* die Welt zu verkaufen. Nein, ich denke doch, daß der in der «Philosophie der Freiheit» beschriebene Erkenntnisakt deswegen nicht philosophisches «Urteil» ist, weil *die Welt selbst* SICH auseinanderlegt in Wahrnehmung und Begriff, und weil die Zusammenfügung von Wahrnehmung und Begriff ein unmittelbarer Akt der Welt selbst ist, und also nicht ein Urteil *ü b e r* die Welt. Mit dem Urteilen *über* die Welt haben sich seit zweitausend Jahren die Philosophen befaßt; das arrogante und bekannteste Urteil der hochwohlmögenden Philosophen ist die Prädizierung des Göttlichen und Wirklichen als «Sein»; auf dieser Arroganz beruht die traditionsschöne «christliche Philosophie». Das ist jetzt vorbei. Es handelt sich jetzt um das Folgende: Weil sonst doch niemand die Verantwortung für die Welt trägt, übernimmt jetzt die Welt selbst diese Verantwortung, beginnend in dem in der «Philosophie der Freiheit» beschriebenen Erkenntnisakte.

Es ist somit die Frage gestellt, ob man die «Philosophie der Freiheit» als Einladung zu anthroposophisch-«erkenntniswissenschaftlichen» Häkelarbeiten betrachten solle. Auf was für einem fernen Stern leben eigentlich diese erkenntniswissenschaftlichen Scherzbolde? Da gibt es seit einem halben Jahrhundert inmitten Deutschlands und von Deutschland in die ganze Welt ausstrahlend die mächtige philosophische Bewegung der PHÄNOMENOLOGIE, deren Programm die Überwindung des Kantianismus ist, und deren Hauptzweck die Widerlegung der Kantischen Irrlehre ist, die Gegenstände seien Urteile. Ist diese Tatsache derart uninteressant, nachdem [80] Rudolf Steiner einen Lebensgang lang den Kantianismus als ein Unglück der Menschheit gekennzeichnet hat, daß man ungeniert die alte Kantianerlehre offerieren mag: «Gegenstände sind Urteile.» Ich bin nicht der Ansicht, Edmund Husserl habe mit der von ihm geschaffenen Phänomenologie zur Erhellung der Frage «Was ist Erkenntnis?» beigetragen, aber darauf kommt es hier auch gar nicht an; Husserl ist als berühmter Erforscher des «Bewußtseins» soweit als möglich von der theosophischen Grunderkenntnis entfernt, daß Bewußtsein ein KÖRPER ist, nämlich der Gott Menschenkörper. Wenn R. ST. seit 1880 als Statthalter der vollumfänglichen Menschheit *Goethes* im bewußtesten Kampfe gegen Kant den Phänomenologismus und die Phänomenologie gegen eine sture Universität vertreten hat, und wenn die Stuttgarter akademischen Schüler Rudolf Steiners seit 1920 mit Eifer die Phänomenologie als ihre Methode propagieren, dann wird Verwirrung gestiftet, wenn eine gehäkelte Erkenntniswissenschaft im Jahre 1952 in einem Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuch mit der kantianischen Behauptung aufwartet: «Gegenstände sind Urteile». Nein, der Gegenstand Rudolf Steiner ist «gegeben», er ist ohne das Zutun H. Witzenmanns einfach da; der Gegenstand der Geisteswissenschaft ist also nicht von der urteilenden Gönnerschaft von Erkenntniswissenschaftlern abhängig. Da Gegenstände nicht Urteile sind, was sind sie

dann? Nun, Gegenstände sind *ICH*, sie sind es, lange bevor *ich* (der Schreibende) mich gegenständig — feindselig oder in staunender Offenheit — zu ihnen verhalte. — «Aber diesen Satz hat ja bis heute keiner noch verstanden», sagte R. ST. am 16. Juli 1921 (Votr. Nr. 4544)⁴⁶, nämlich den Bologna-Satz, daß das *wahre Ich* draußen bei den wahrgenommenen Dingen der Welt ist. — R. ST.:

«Unser Ich [81] ist für das gewöhnliche Bewußtsein eigentlich dadurch bemerkbar, daß es für das Bewußtsein nicht da ist; es ist schon da, aber für das Bewußtsein ist es nicht da. Es fehlt einem etwas an der Stelle, und daher sieht man das Ich. Es ist wirklich so, wie wenn man eine weiße Wand hat und eine Stelle nicht mit Weiß bestrichen hat, — dann sieht man das Ausgesparte. Und so sieht man als das Ausgelöschte eigentlich unser Ich im gewöhnlichen Bewußtsein. Und so ist es auch während des Wachens: das Ich ist eigentlich zunächst immer schlafend; aber es scheint durch als Schlafendes durch die Gedanken, die Vorstellungen und durch die Gefühle, und daher wird das Ich auch im gewöhnlichen Bewußtsein wahrgenommen; d. h. es wird vermeint, daß es wahrgenommen werde. Wir können also sagen: Unser Ich wird eigentlich zunächst nicht unmittelbar wahrgenommen. — Nun glaubt eine vorurteilsvolle Psychologie, Seelenlehre, daß dieses Ich im Menschen drinnen sitzt; da, wo seine Muskeln sind, sein Fleisch ist, seine Knochen sind, und so weiter, da sei auch das Ich drinnen. Wenn man das Leben nur ein wenig überschauen würde, so würde man sehr bald wahrnehmen, daß es nicht so ist. Aber es

⁴⁶ GA 205: «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist», Teil I, Vortrag vom 16. Juli 1921: «Denken, Fühlen, Wollen. Das Muspillgedicht». (Siehe Fußnote 2)

ist schwer, eine solche Überlegung vor die Menschen hinzubringen (wehe, wenn die Menschen gar noch Fachleute der Erkenntniswissenschaft sind). Ich habe es im Jahre 1911 schon versucht in meinem Vortrage auf dem Philosophen-Kongreß in Bologna. Aber diesen Vortrag hat bis heute keiner noch verstanden. Ich habe da versucht zu zeigen, wie es eigentlich mit dem Ich ist. Dieses Ich liegt eigentlich in jeder Wahrnehmung, das liegt eigentlich in all dem, was Eindruck auf uns macht. Nicht da drinnen in meinem Fleische und in meinen Knochen liegt das Ich, sondern in demjenigen, was ich durch meine Augen wahrnehmen kann. Wenn Sie irgendwo eine rote [82] Blume sehen — in Ihrem Ich, in Ihrem ganzen Erleben, das Sie ja haben, indem Sie an das Rot hingegeben sind -, können Sie ja das Rot von der Blume nicht trennen. Mit all dem haben Sie ja zugleich das Ich gegeben.»

Anders ist es bei Erkenntniswissenschaftlern. Wenn H. Witzenmann Rotes sieht, dekretiert er, das Rote sei eine halbe Wirklichkeit, und dann ist der Erkenntniswissenschaftler so freundlich, durch seine «Wirklichkeitsbildung» dem notleidenden Roten nachzuhelfen. H. Witzenmann ist eben der Ansicht, die «sympathisierende Übernahme des von R. Steiner Dargestellten» verlöhne sich nicht (vgl. Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch III, S. 245). Wenn H. Witzenmann sagt, Gegenstände «sind» Urteile, so muß ihm bedeutet werden, daß diese These philosophisch absurd und undiskutabel ist. Überall, wo man halbwegs zureichende Vorstellungen über philosophisches Welterkennen hat, wird man die Anthroposophen für Halbnarren halten müssen, wenn sie mit dem Anspruch auftreten, sie seien die Schöpfer des Seins der Dinge, oder das Sein sei den Dingen garantiert durch die *Urteile* von Erkenntniswissenschaftlern. Wenn mir Herr Witzenmann entgegenhalten wollte, er mei-

ne doch gar nicht das (ontologische) Sein der Dinge, sondern der unvermeidliche Gebrauch des Verbums «sein» in der Phrase «sind Urteile» diene nur dazu, auszudrücken, daß die Wirklichkeit der Dinge erst im Urteil entstehe, da Erkennen eben Urteilen oder Wirklichkeitsbildung sei, so hätte ich zu antworten: Ich vermag mich nicht zu der stolzen Einsicht zu erheben, daß die Dinge der Welt erst dann ihre Wirklichkeit bekommen, wenn sich H. Witzgenmann wohlthätig vor die Dinge hinstellt und ihnen durch sein Urteil zur Wirklichkeit verhilft.

[83] Wenn der Marburger Neukantianismus durch Hermann Cohen lehrt, das Sein der Dinge sei das Sein des Denkens (vgl. «Die Rätsel der Philosophie», Bd. II, S. 200) ⁴⁷, so meint er mit «Denken» mehr die Logizität des Denkens als die Offenbarung einer Individualität. Das Systemprogramm Cohens zeigte seinerzeit an, daß die Theosophie des Goetheanismus im Begriffe war, am Horizonte aufzusteigen. Dann erfolgte im Jahre 1900 jene bewegende Proklamation Rudolf Steiners: daß nach dem «Sein» sowohl der Dinge wie des Denkens überhaupt nicht gefragt werden könne. Mit dieser bewegenden Proklamation (enthalten in dem «Ausblick» betitelten *Schlußkapitel der ersten Ausgabe der späteren «Rätsel der Philosophie»*) befaßt sich die folgende

Zwischenbetrachtung.

Es ist riskant, einem *Freien* zu begegnen. Man hat sich bei der Begegnung auf Unvorhergesehenes gefaßt zu machen. Man hat damit zu rechnen, daß altgewohnte Vorstellungen

⁴⁷ GA 18: «Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriß dargestellt» (1914) Teil I: Die philosophischen Gedankenentwicklungen von den griechischen Denkern bis zu den reaktionären und radikalen Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts. Teil II: Das philosophische Geistesleben von der Mitte des 19. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, ergänzt um einen skizzenhaft dargestellten Ausblick auf eine Anthroposophie, hier S. 580.

gekränkt werden. Ich und Leute meiner Art sind gewohnt, uns in den geläufigen Vorstellungen von Bürgern des geistigen «Abendlandes» zu bewegen. Solchen Leuten entspricht es, aus Oberlieferung und Gewohnheit anzunehmen, in den Dingen sei ein Göttliches wirkend, das den Dingen ihren Bestand im Weltganzen garantiert. Und nicht minder sei unser eigenstes Innere gesichert und garantiert durch jenes tragende «Sein».

Indem wir dem Freien begegnen, bemerken wir als erstes, daß er das altgewohnte «Sein», das angeblich die Dinge und uns trägt, bestreitet. Es sei sinnlos, sagt uns der Freie, nach dem «Sein» überhaupt zu fragen ...

[84] Des Freien Freiheit besteht darin, daß er die Welt und ihre Dinge *denkt*. Sein *Denken* ist das absolut sich selbst genügende Wesen. Es trägt sich selbst, es verlangt und duldet kein Fundament außer sich. Angst vor dem Solipsismus, diesem Schreckgespenst der Philosophen, kennt das Denken des Freien nicht. Hätte der Freie Furcht vor der absoluten Einsamkeit, er könnte nicht die Welt *denken*.

Der Freie sagt uns, weshalb es unmöglich ist, das Wesen der Welt und der Dinge als «Sein» zu erfragen:

«Wenn ich mit meinen Gedanken» — so sagt Rudolf Steiner in dem «Ausblick» von 1900 — «die Dinge durchdringe, so füge ich ein seinem Wesen nach in mir Erlebtes zu den Dingen hinzu. Das Wesen der Dinge kommt mir nicht aus ihnen, sondern ich füge es zu ihnen hinzu. Ich erschaffe eine Ideenwelt, die mir als das Wesen der Dinge gilt. Die Dinge erhalten durch mich ihr Wesen. Es ist also unmöglich, nach dem Wesen des Seins zu fragen. Im Erkennen der Ideen enthüllt sich mir gar nichts, was in den Dingen einen Bestand hat. Die Ideenwelt ist mein Erlebnis.

Sie ist in keiner anderen Form vorhanden als in der von mir erlebten.»

Diese Sätze Rudolf Steiners aus dem Buche, das später den Titel «Die R ä t s e / der Philosophie» bekam, charakterisieren im Jahre 1900 den Freien. — Ich fürchte stark, daß ich die gewohnten Vorstellungen eines Bürgers des christlichen Abendlandes preisgeben muß, wenn ich den zitierten Sätzen das Recht zugute halte, ernst genommen zu werden. Um zum Ausdruck zu bringen, daß ich die Sätze ernst nehme, kann ich eine geringe Modifikation des Textes vornehmen, indem ich unter den Dingen der Welt vorzüglich die *Menschen-Dinge* verstehe, die von den Gedanken des [85] Freien ihr Wesen empfangen. Diese Modifikation fügt dem Inhalte der Sätze nichts Neues hinzu, sie setzt nur einen Akzent, auf den der Autor der Sätze im Jahre 1900 kein Gewicht gelegt hatte. Mit geringfügiger Änderung der Worte sagt uns also R. ST., weshalb es in den Dingen nichts gibt, was anderswo als im Denken des Freien Wesen und Bestand hätte:

«Wenn ich mit meinen Gedanken die Menschen durchdringe, so füge ich ein seinem Wesen nach in mir Erlebtes zu den Menschen hinzu. Das Wesen der Menschen kommt mir nicht aus ihnen, sondern ich füge es zu ihnen hinzu. Ich erschaffe eine Ideenwelt, die mir als das Wesen der Menschen gilt. Die Menschen erhalten durch mich ihr Wesen. Im Erkennen der Ideenwelt enthüllt sich mir gar nichts, was in den Menschen Bestand hat. Die Ideenwelt ist mein Erlebnis. Sie ist in keiner anderen Form vorhanden als in der von mir erlebten.»

Hier wäre nun also, indem man dem Freien begegnet, das Unvorhergesehene, durch das gewohnte Vorstellungen gekränkt werden könnten. Ich habe bisher doch geglaubt, ich sei so einer, der sein Wesen in sich hat. Nun wird mir von

dem Freien bedeutet, daß er meine bisherige Ansicht nicht zulassen kann. Fühlte ich mich denn nicht als den sicheren Besitzer meines «Ich»? Kaninchen besitzen Schwänze und die sogenannten Menschen besitzen ihr «Ich» — ein wenig von dieser Sorte war doch wohl meine volkstümlich-optimistische Ansicht. Verstand ich mein «Ich» nicht als das auf sich selbst gestellte Wesen, das meinen Sinn als selbstständige Monade im Weltganzen verbürgt? Ist denn das Weltganze nicht auf den freien Beitrag meines eigensten Wesens angewiesen?

[85] Nein, das ist nicht der Fall, denn ich habe ja gar kein eigenes Wesen. Was in mir Wesen ist, das ist der Gedanke, den der Freie als seine Idee in *seinem* Denken erschafft und in mich hineinlegt. In seinem Denken enthüllt sich dem Freien gar nichts, was in mir einen Bestand hat. Ich empfangen durch den Freien mein Wesen.

Darüber habe ich zu erschrecken. Meine Bürgerschaft im christlichen Abendland ist entscheidend in Frage gestellt. Es bedeutet für mich nicht ein Risiko, sondern eine Katastrophe, dem Freien zu begegnen.

So weit meine Zwischenbetrachtung.

Wie soll die Welt weiter gehen — nachdem ich dem Freien begegnet bin? Ich denke, daß es ein Lichtblick für mich sein könnte, wenn ich die Möglichkeit ins Auge fasse: daß ein Freier sich sozusagen selbst totschießt, seine Eigenexistenz hinopfert, um andere leben zu lassen.

Meine Zwischenbetrachtung bezieht sich auf das mit «Ausblick» überschriebene kurze Schlußkapitel der ersten Ausgabe der «Rätsel der Philosophie». Ich möchte nicht versäumen, festzustellen, daß das Schlußkapitel der 2. Auflage der «Rätsel der Philosophie» (1914), das «Skizzenhaft dar-

gestellter Ausblick auf eine Anthroposophie» betitelt ist, mit dem «Ausblick» von 1900 inhaltlich völlig übereinstimmt.

Von H. Witzenmanns Aufsatz im Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuch 111 (1952) «Erkenntniswissenschaftliche Bemerkungen zum Bewegungsproblem» sagte ich schon, er integriere in philosophischer Abrundung die bisherigen Erfolge im Umgang mit der Lehre Rudolf Steiners, [87] daß es keine motorischen Nerven gibt. Es ist zu begrüßen, daß das Anthroposophisch-Medizinische Jahrbuch das Bewegungsproblem als solches aufgreift. Denn logischerweise muß man sich zuerst Vorstellungen über Motorik bilden, ehe es sich verlohnt, von möglichen oder unmöglichen motorischen Nerven zu sprechen. Es kann auffallen, daß in den Vorträgen Rudolf Steiners das Thema der sogenannten motorischen Nerven stets anläßlich der Behandlung der anspruchsvollsten *Weltanschauungsfragen* auftritt. Auch müßte selbst solchen, die aus akademischen Gründen auf das Staunen verzichten, die Tonart auffallen, die R. ST. anschlügt, wenn er auf das Thema kommt. Ich erinnere z. B. an Zykl. 30, 8, 15.⁴⁸ — R. ST. konnte sich auch schonend und konziliant ausdrücken, wenn er in scheinbar weitgehendem Entgegenkommen an die preziöse Universität die Nichtexistenz der motorischen Nerven in der Verpackung verabreichte: die sensorischen und die motorischen Nerven seien «wesensgleich», nämlich beide seien gleichwesentlich Empfindungsnerven. Der anthroposophische Akademiker durfte sich dann nur nicht zum Schwindeln verleiten lassen, indem er aus der «Wesensgleichheit», die ja formell eine Aussage über zwei verschiedene Dinge bedeutet, nun dennoch und gegen R. ST. die Existenz motorischer Nerven herleitete und bewies. Wenn R. ST. konziliant die sensorischen

⁴⁸ GA 124: «Exkurse in das Gebiet des Markus-Evangeliums». Siehe Fußnote 32.

und die sogenannten motorischen Nerven wesensgleich nannte, dann gewiß nicht, um vergessen zu machen, was er auf der 2. Generalversammlung der neuen Anthroposophischen Gesellschaft am 23. Januar 1914 (Zyklus 33, 4, 13⁴⁹, «Der menschliche und der kosmische Gedanke») zum Thema der angeblichen motorischen Nerven sagte:

[88] «Die Welt ist ein Unendliches, qualitativ und quantitativ! Und ein Segen wird es sein, wenn sich einzelne Seelen finden, die klar sehen wollen gerade in bezug auf das, was in unserer Zeit so furchtbar auftritt an sich überhebender Einseitigkeit, die ein «Ganzes» sein will. Ich möchte sagen: Mit blutendem Herzen spreche ich es aus: das größte Hindernis ... ist die wahnsinnig gewordene Physiologie der Gegenwart, welche da von zweierlei Nerven spricht, von den «motorischen» und den «sensitiven» Nerven. (Ich habe auch diese Sache schon in manchen Vorträgen berührt.) Um diese überall in der Physiologie herumspukende Lehre hervorzubringen, mußte tatsächlich die Physiologie vorher allen Verstand verlieren. Dennoch ist das heute eine über die ganze Erde hin anerkannte Lehre, die sich jeder wahren Erkenntnis von der Natur des Gedankens und der Natur der Seele hindernd in den Weg legt. Niemals wird der menschliche Gedanke erkannt werden können, wenn die Physiologie ein solches Hindernis der Erkenntnis des Gedankens bildet. Wir haben es aber so weit gebracht, daß eine haltlose Physiologie heute jede Psychologie, jede Seelenkunde eröffnet und von ihr abhängig macht.»

⁴⁹ GA 151: «Der menschliche und der kosmische Gedanke» Vier Vorträge, Berlin 20. bis 23. Januar 1914 (Zyklus 33); darin der 4.Vortrag.

Auch die am 5. August 1916 gesprochenen Worte (Kosmische und Menschliche Geschichte, Bd. I, S. 82)⁵⁰ sind nicht gesprochen worden, um vergessen oder akademisch ver-harmlost zu werden:

*«Meine lieben Freunde, Sie wissen, wenn ich von ma-
terialistischer Wissenschaft rede, rede ich nie von
etwas Unberechtigtem; ich habe viele Vorträge dar-
über gehalten, wie berechtigt der Materialismus in
der äußeren Wissenschaft [89] ist, wenn er seine
Grenzen einhält. Aber von jener Beziehung, die die
Moralität hat zum Menschen, wird dieser Materialis-
mus in der Wissenschaft noch lange nicht das Richti-
ge sagen können aus dem einfachen Grunde, weil ja
unsere materialistische Wissenschaft an einer
Grundkrankheit heute noch leidet, die erst behoben
werden muß. Ich habe ja diese Grundkrankheit öfter
erwähnt; aber wenn man von ihr spricht, so ist es für
den heutigen Wissenschaftler schon so, als ob man
als ein blutiger Dilettant reden würde. Sie wissen,
daß die heutige Wissenschaft davon spricht, daß der
Mensch zweierlei Nerven hat: sogenannte sensitive
Nerven, die zur Empfindung, zur Wahrnehmung da
sind, und motorische Nerven, die die Willensregun-
gen, die Willenshandlungen des Menschen vermitteln
sollen. Sensitive Nerven, die von der Peripherie hi-
neingehen in das Innere des Menschen, motorische
Nerven, die von dem Innern des Menschen nach der
Peripherie gehen. Und es würde also ein Nerv, der
von dem Gehirn aus vermittelt, daß ich die Hand he-
be, ein motorischer Nerv sein; wenn ich etwas be-*

⁵⁰ GA 170: «Das Rätsel des Menschen. Die geistigen Hintergründe der menschlichen Geschichte» Kosmische und menschliche Geschichte, Band I. – Fünfzehn Vorträge, Dornach 29. Juli bis 3. September 1916; darin der 4. Vortrag.

rühre, es als warm empfinde oder als glatt, so würde es ein sensibler Nerv sein. Also zweierlei Nerven gibt es, so nimmt der heutige Anatom-Physiologe an. Dies ist ein völliger Unsinn. Aber man wird das noch lange nicht als einen Unsinn erkennen.»

Man kann den Eindruck bekommen, es beliebe anthroposophischen Akademikern eine gewisse Reserve, es bestehe ein Zögern, die Äußerungen Rudolf Steiners in den Vortragszyklen als unmittelbar *vollwissenschaftlich* zu empfinden. Das Geniertsein der Akademiker, wenn es sich etwa um die physiologische Mitteilung handelt, daß der persönliche Christus oder «die persönlich gewordene [90] Sphärenharmonie» die Kraft ist, die den Muskel in Bewegung versetzt (Zykl. 30, 8, 15)⁵¹, ist verständlich. Immerhin wird die Ungezogenheit des delikaten akademischen Geniertseins abgeschafft werden müssen; denn um ernst genommen werden zu können, hat man sich zum Vollwissenschaftlichen der Zyklen unbefangen zu verhalten. Es gibt anthroposophisch keinen Unterschied zwischen Wissenschaft und Theosophie. Wenn das Chaos der Universität lange genug gedauert haben wird, kann sich die Notleidende mit ihrem Bedürfnis nach einem fundierten Begriffe von «Wissenschaft» an die Theosophie Goethes wenden. Niemals dagegen sollte es anthroposophischen Wissenschaftlern einfallen können, sich — wozu eigentlich? — an das Niveau der Universität «anzupassen». Das Ideal, den Inhalt des anthroposophischen Grundbuches über den Äther von 1924, das auch zwei Autoren hatte, durch universitären Jargon à la 1950 zu ersetzen, ist kein anthroposophisches Ideal. Da Arensons Büchlein über «Das Erdinnere» seit Jahrzehnten vergriffen (und vergessen) ist, war leider der Hochflug der goetheanistischen

⁵¹ GA 124: «Exkurse in das Gebiet des Markus-Evangeliums». Siehe Fußnote 32

Wissenschaft von der anthroposophischen «ERDE» daran gehindert, auf dem Lern-Gelände des werten Adolf Arenson zu starten.

Bevor ich auf die von H. Witzenmann getroffene Lösung des «Bewegungsproblems» komme, sei mir eine anthroposophisch grundsätzliche Überlegung gestattet. Wenn ein Anthroposophisch-Medizinisches Jahrbuch, ab 1950 erscheinend, sich zu dem wichtigen Problem der physikalischen Bewegung und der menschlichen Selbstbewegung äußerte, dann war es gegeben, zu rekurrieren auf die schon vorliegenden anthroposophischen Beiträge zum «Bewegungsproblem», da eine anthroposophische Bewegung [90] nicht alle zehn Jahre neu beginnt und Grund hat, sich der schon vorliegenden Leistungen bewußt zu sein. Es sind zwei Beiträge, die in Betracht kommen: Dr. C. Ungers Ausführungen über den Begriff und die Erscheinung der Bewegung in dem Aufsätze «Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft» (in «Die Grundlehren der Geisteswissenschaft») und das bedeutsame Kapitel «Grundlagen einer neuen Bewegungslehre» in Dr. G. Wachsmuths «Die ätherischen Bildekräfte in Kosmos, Erde und Mensch» (1924). Die Beiträge Dr. Ungers und Dr. Wachsmuths als nicht existent zu betrachten, erscheint mir als ein unbegreifliches Versäumnis des Redaktors wie des Herausgebers des Jahrbuches. — Es ist mir unverständlich, daß H. Witzenmann es sich glaubt leisten zu sollen, nicht an Ungers Gedanken über den Zusammenhang von Bewegung und LICHT anzuknüpfen. Wenn Unger längst die Brücke gebaut hat von der Philosophie zur Anthroposophie (resp. von der Anthroposophie zur Philosophie), und nachdem man diese Brücke überschritten haben kann, wieso eigentlich bemüht sich dann H. Witzenmann, uns wieder auf das andere Ufer der defizienten Philosophie zurückzuschicken? Stehen wir denn der notleidenden Philosophie wegen oder denn doch um der Anthroposophie willen in unserer gegenwärtigen Inkarnation? — Neben den Schülerbeiträgen von Dr.

Unger und Dr. Wachsmuth hätten erst recht die schwerwiegenden Bemerkungen über Bewegung im 9. Vortrage des Zyklus 22 (Der Mensch im Lichte von Okkultismus, Theosophie und Philosophie, Oslo 1912)⁵² nicht außer acht gelassen werden dürfen. Dort grenzt R. ST. seine Anschauung vom Wesen der Bewegung gegen den Materialismus ab. Der Materialismus der Physik nimmt an, — oder nahm bis zum legendären «Zusammenbruch» der bis 1900 «klassischen» Physik an, von [92] Ewigkeit her bewegte Materie sei die Ursache sowohl der objektiven Welterscheinungen wie auch der Erscheinungen des menschlichen Bewußtseins. Im genannten Vortrage spricht R. ST. von Blutbewegung, Atembewegung, Drüsenbewegung usw. und richtet dabei an die Adresse des Materialismus das Memento: «Nicht soll Materialismus hier gepredigt werden, wenn ich von Bewegung spreche. Die Bewegung ist nämlich schon vorhanden; nur ist sie Wirkung und nicht Ursache.» Man besehe sich doch diesen Vortrag Zykl. 22, 9! Man wird als wacher Zeitgenosse gar nicht anders können, als in den Ausführungen Rudolf Steiners von 1912 eine Paraphrase über dasjenige zu empfinden, was in der Phraseologie der «modernen» Physik der «Zusammenbruch der klassischen Physik» genannt wird. Der «klassische» Materialismus, der von Galilei und Newton her zur beherrschenden Methode der gesamten englisch gesteuerten (anti-goetheanisti-schen) Naturwissenschaft der Du Bois-Reymond und Helmholtz geworden war, verlor sein Ansehen nicht etwa deswegen, weil er aus ethischen Gründen untragbar geworden wäre; es ereignete sich viel-

⁵² GA 137: «Der Mensch im Lichte von Okkultismus, Theosophie und Philosophie» Zehn Vorträge, Kristiania (Oslo) 2. bis 12. Juni 1912 (Zyklus 22); 9. Vortrag vom 11. Juni 1912, S.171f in der 4. Aufl. 1973.

mehr das Unerwartete und Bestürzende, daß die experimentierende Physikforschung selbst die Utopie preisgeben mußte, die physikalische Welterklärung habe in der in Bewegung befindlichen «Materie» die in mathematische Gesetze einzufangenden Ursachen der Welterscheinungen zu suchen. Dieses «klassische» Erklärungsprinzip erwies sich zuerst den elektrischen Erscheinungen gegenüber als ohnmächtig. Man war genötigt, den skurrilen Begriff der ursachenlosen Wirkung zu Hilfe zu nehmen, indem man als «Wirkung» definierte Vorgänge als ein Letzterreichbares ansieht. Man bestätigt damit — zwar nicht der Sache nach, aber mindestens symbolisch — das Dictum Rudolf Steiners von 1912, daß [93] man es dort mit Wirkungen zu tun hat, wo man Ursachen glaubte. Ein ausgebreiteter Physikjournalismus ahnt etwas von grundstürzender weltanschaulicher Revolution; man spricht aufgeregt von der geistigen Führungsrolle der jüngsten Physik, und man wird später, wenn man etwas Glück hat, einige Illusionen zugunsten von Gehaltvollem preisgeben können.

H. Witzgenmann löst das «Bewegungsproblem» erkenntniswissenschaftlich. Statt daß er etwas anthroposophisch Ernsthaftes und Verbindliches zu sagen hätte, im Zeitalter Einsteins, vertändelt sich sein Aufsatz in antroposophisch-philosophischer Häkelarbeit. H. Witzgenmanns Lösung des «Bewegungsproblems» lautet: *«Bewegungen sind Urteile.»* Ich neige zu der Annahme, es sei dem in rüstigem Tempo am Osthimmel über den Horizont heraufsteigenden Vollmond gleichgültig, wenn ich behaupte, seine Bewegung «ist» mein Urteil. Daß Bewegung ihrem Sein nach ein Urteil sei, ist ein Fund aus dem historischen Museum der Philosophie, ist nur eine unter den vielen im Laufe der Jahrhunderte aufgetretenen philosophischen Erklärungen für die schwer faßbare Bewegung, von Zenon bis Trendelenburg. Während das «Bewegungsproblem» in den letzten Jahrzehnten für die gescheiterten Köpfe wegen der *Relativität* der

Bewegungen zum erregenden Problem wurde, kann H. Witzgenmann 1952 seine Patenterkenntnis, «Bewegungen sind Urteile», aus der vorbeiverstandenen Lehre Rudolf Steiners über Wahrnehmung und Begriff heraushäkeln und beweisen, daß die weltgesetzliche Objektivität und Realität der Bewegung nur in der «Wirklichkeitsbildung» von Erkenntniswissenschaftlern garantiert ist. Ich besah mir H. Witzgenmanns Lösung «Bewegungen sind Urteile» von allen Seiten und komme zu dem Schluß: die [94] freundlichst angebotene Patentlösung verkennt den *Ernst* der Geisteswissenschaft.

Die anthroposophische Kennzeichnung des Wesens der physikalischen Bewegung betrifft das Subjekt der Welt und kann lauten: Die Bewegung (Veränderung) der physischen Welt, nachdem diese sich in der *INTUITION* als Subjekt und Person hat, d. h. also die Selbst-Bewegung des *MENSCHEN* ist ein *URPHÄNOMEN*. Ein Urphänomen ist keine «Idee», ist mehr als ein Begriff. Es ist die sinnliche Anschauung eines Geistigen. Das Urphänomen besteht durch sich selbst. — Am allerwenigsten ist ein Urphänomen auf die urteilende Gönnerschaft von Erkenntniswissenschaftlern angewiesen.

Es ist nicht anders, als es aus der Belehrung, die Rudolf Steiner Einstein zuteil werden ließ, zu entnehmen ist. Diese Belehrung Einsteins («Die Rätsel der Philosophie» Bd. II, S. 205 bis 207)⁵³ hat zu ihrem Fundamente die Unterscheidung von zweierlei Natur: einer entmenschten Natur, und einer Natur, die Menschegeist ist, weil DER MENSCH ihr Wesen sein will. Nichts anderes als der konsequente Anthropomorphismus ist der «Geist», der gegen die Relativitätstheorie und die moderne Physik zu mobilisieren ist. Ru-

⁵³ GA 18: «Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriß dargestellt», 1974, S. 590. Siehe auch Fußnote 46.

dolf Steiner drückte dies in den folgenden Sätzen aus: «Der Relativitätstheorie für die physische Welt wird man nicht entkommen; man wird aber durch sie in die Geist-Erkenntnis getrieben werden. — Insofern der Mensch sich innerhalb der Naturdinge und Naturvorgänge betrachtet, wird er den Folgerungen dieser Relativitätstheorie nicht entgehen können. Will er aber, wie es das Erleben des eigenen Wesens notwendig macht, sich nicht in bloße Relativitäten wie in einer seelischen [95] Ohnmacht verlieren, so wird er das «Insich-Wesenhafte» *fortan* nicht im Bereiche der (entmenschten) Natur suchen dürfen, sondern in der Erhebung über die (mensch-lose) Natur, im Reiche des Geistes.» (Die Bemerkungen R. STs. über Einstein wurden 1924 dem Buche «Die Rätsel der Philosophie» als Schlußkapitel eingefügt.)

H. Witzenmann verfügt nicht nur über Thesen aus dem philosophiegeschichtlichen Assortiment («Bewegungen sind Urteile»); es fällt ihm auch Neues ein. Er lehrt — allen Ernstes —, daß «Bewegungen in keinem Falle wahrgenommen werden». Ich habe mich bemüht, das Häkelmuster dieses Satzes zu enträtseln, und habe herausbekommen: Da Bewegungen etwas Wirkliches sind, *Wahrnehmungen* aber nur Halb-Wirkliches enthalten, das dann durch die Hinzufügung des passenden *Begriffes* zu einem Ganz-Wirklichen ausgestaltet wird, können bloß wahrgenommene Bewegungen nicht Wirklichkeit genannt werden. Anders ausgedrückt: Bewegungen, die *wirkliche* Bewegungen sind, «können in keinem Falle wahrgenommen werden». Es handelt sich da um gehäkelte Verbaldialektik. Wir erfassen, meint H. Witzenmann, in den von uns wahrgenommenen Bewegungen *erst durch unsere Begriffe* die Bewegungen. Wir sollen «einsehen, daß Bewegungen in keinem Falle wahrgenommen werden und daß sie ... nicht die Wesensart der Wahrnehmungen, sondern der Begriffe haben, — daß sie also objektiver ... Geist sind». Hier an dieser Stelle (Anthroposo-

phisch-Medizinisches Jahrbuch III, S. 242) ereignet es sich auch, daß H. Witzenmann sich die Eigenoffenbarung verabreicht über die *Selbst-Bewegung*, die sonst ein Privilegium des groß geschriebenen MENSCHEN, wenn man will des Christus, ist: «Auch die Idee der Selbstbewegung, die hier auftritt — sagt H. Witzenmann [96]—, ergibt sich streng, da sie der Logik wie der Selbstbeobachtung entspricht. Denn es kann logisch keine Bewegung geben, wenn jedes Bewegte stets von einem anderen Bewegenden bewegt werden muß, wenn die Bewegung also keinen selbstbewegenden Ursprung hat (A. Einstein dankt gerührt). Die Selbstbewegung wird aber Beobachtung (etwa die Selbstbewegung des aufgehenden Vollmondes?), wenn wir der Tätigkeit unseres eigenen Geistes bewußt werden. Denn sofern wir denken, erleben wir nicht dasjenige, was uns ohne unser Zutun bewußt wird.» Auguri! jeder sein eigener Selbstbeweger und Selbstoffenbarer! Jeder sein eigener Geistesforscher! Jeder sein eigener Rudolf Steiner! Man scheint den Hohn gar nicht zu bemerken, den man auf den Namen des MENSCHEN ausgießt.

Erkenntniswissenschaftler sollten vorsichtig sein beim Abschreiben der «Philosophie der Freiheit». Es wäre unklug, wenn Erkenntniswissenschaftler annehmen wollten, Rudolf Steiner habe darauf gewartet, von ihnen ein für alle Male und endgültig auf das Jahr 1894 festgelegt zu werden. Das Jahr 1894 steht im Lichte des Jahres 1904. Es ist keine logische Folge, sondern purer Zufall, d. h. philosophisch unvor-ausdenkbare Lebensmächtigkeit, wenn es zehn Jahre nach der «Philosophie der Freiheit» das Buch «Theosophie» gibt. Unter den Schülern Rudolf Steiners hat C. Unger am besten begriffen, daß die logische und philosophische Diskontinuität zwischen den beiden Büchern ein Erzproblem darstellt. Es hätte Unger nie einfallen können, etwa mit der «Philosophie der Freiheit» die «Theosophie» erkenntniswissenschaftlich zu widerlegen. H. Witzenmann ist unvorsichtig, wenn er aus

der «Philosophie der Freiheit» die endgültig perfekte Anschauung Rudolf Steiners über das Wesen der Bewegung zu [97] entnehmen gedenkt. Der Autor der «Philosophie der Freiheit» war jedenfalls so frei, im Jahre 1900 in einem Vortrage innerhalb des Berliner Verbandes für Hochschulpädagogik über das Thema: «Methoden, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft im Hochschulunterricht zu behandeln»⁵⁴, das Folgende gesagt zu haben: «Wie man am «Lebensrad» und «Kinetoskop» sieht, ist auch Bewegung nur als subjektive Qualität, nicht als objektives Phänomen zu konstatieren.» Offensichtlich faßte Rudolf Steiner mit diesem Dictum schon damals ins Auge, daß Herr von Weizsäcker das «Subjekt» einführen werde, auf das sich die bloß subjektiven Phänomene weltgesetzlich beziehen können. Wenn Herr von Weizsäcker bei seinem Unternehmen Glück hatte, dann war der Beitrag der Theosophie Goethes überflüssig. — Übrigens liegt im «Kinetoskop», d. h. im Prinzip des Kino, das aus Form-Veränderung erscheinende Bewegung macht, eine bedeutsame — anthroposophisch zu erfassende — Prophe- tie. Ich werde auf das Thema FORM und BEWEGUNG (Exusiai und Dynamis) zurückkommen.

Jede Behandlung des «Bewegungsproblems» hat sich mit dem Begriff der *Kraft* auseinanderzusetzen. Man könnte es als das Programm der geschichtlichen Entwicklung der wissenschaftlichen Physik bezeichnen, daß sie — aus tiefer Scheu vor metaphysischen oder mystischen «Naturkräften» — auf die fortschreitende Ausmerzung des Begriffes Kraft aus der Naturtheorie hinziele. Eine universelle physikalische Weltanschauung wird aber niemals auf den Begriff der Kraft verzichten können. Dagegen ist der prinzipielle Agnostizismus der akademischen Physik, der es ja nicht auf *Erkennt-*

⁵⁴ Laut Auskunft der R.St.-Nachlassverwaltung vom 24.1.2000 liegt von diesem am 17.März 1900 gehaltenen Vortrag «nur eine

nis, sondern auf *Beherrschung* der Natur abgesehen hat, nur konsequent, wenn er den Begriff der [98] Kraft ausschließt. Der Agnostizismus verwendet an Stelle von Erkenntnisbegriffen reine Maßbegriffe; «Energie» ist ein Maßbegriff. Schon die klassische Physik verstand unter Kraft nicht etwa die *Ursache* der Bewegung, sondern die Kraft ist das *Maß* der Bewegung, besser: das Maß der Geschwindigkeit bzw. der Geschwindigkeits-Änderung. Die folgende Äußerung eines typischen Repräsentanten der agnostischen Naturwissenschaft ist ebenso folgerichtig wie aufschlußreich: «Es gibt überhaupt keine Kräfte, und wenn man von Kräften reden will, so muß man es wenigstens in der Weise tun, daß diese Fiktion auch wirklich die Dienste leiste, zu welchen sie berufen ist, nicht aber den Schein einer Einsicht vortäusche, die jedes Grundes entbehrt.» (Du Bois-Reymond, Über die Lebenskraft, 1848.) — Die Theosophie Rudolf Steiners versteht unter den Naturkräften das Wirken der Toten (Zyklus I, Vor dem Tore der Theosophie: «In den Naturkräften haben wir die Handlungen der entkörpernten Menschen zu sehen.»)⁵⁵ Von dieser Erkenntnis her hat die anthroposophische physikalische Weltanschauung ihre Legitimation, antimetaphysisch, d.h. auf Grund von unmittelbarer *Anschauung* von «Kräften» in Kosmos, Erde und Mensch zu sprechen. Die Gedanken des groß geschriebenen MENSCHEN sind als Lebewesen die Geister der Hierarchien und als diese sind sie «Kräfte».

Die «Philosophie der Freiheit» setzte sich mit den unhaltbaren Grundvorstellungen der modernen Naturtheorie auseinander. Daran knüpft H. Wizenmann an. Sein «Erkenntniswissenschaftliches» unterstreicht den Gedanken, daß Kräfte aus dem Grunde von geistiger Wesenheit sind, weil sie un-

Zeitungsbesprechung, aber keine Nachschrift vor».

sichtbar seien. Für den Goetheanismus, um das vorwegzunehmen, ist weder die Unsichtbarkeit ein Indiz [99] für Geistigkeit, noch die sinnliche Wahrnehmbarkeit ein solches für Ungeistigkeit. Die hier in Betracht kommende Maxime des theosophischen Goetheanismus lautet vielmehr: Kräfte, die nicht in voller inhaltlicher Identität irgendwo als Sinneswahrnehmungen auftreten könnten, wären bloße Fiktionen. Davon später. — Nun hatte der Autor der «Philosophie der Freiheit» die Aufgabe übernommen, den metaphysischen Realismus, der ihm am bedeutsamsten in der Weltanschauung Eduard von Hartmanns entgegentrat, der aber auch das Prinzip der modernen Naturtheorie bildet, ad absurdum zu führen. Der metaphysische Realismus verlegt das «Welt-Geschehen» nicht in den subjektiven Erkenntnisprozeß (vgl. in «Wahrheit und Wissenschaft» Rudolf Steiners Bemerkung über seine Differenz zu Hegel, Einl. S. 2)⁵⁵, sondern in einen Gott, der bei Eduard von Hartmann «das Unbewußte» heißt. Dieser Gott ist ein spekulativ erschlossenes metaphysisches Reales. — An dieser Stelle haben einige harte Feststellungen des Briefschreibers zu erfolgen. Es ist natürlich rührend, wenn sich Bürofräuleins und Schullehrer in anthroposophischen Zirkeln zusammensetzen und mit Hingabe die Lektüre der «Philosophie der Freiheit» betreiben. Andererseits ist klar, daß nicht die geringste Ahnung vom Inhalte dieses Buches zu gewinnen ist, wenn ich nicht fähig bin, die Freiheitslehre Rudolf Steiners in ihrer Kühnheit zu begreifen aus ihrem Gegensatz zu Eduard von Hartmann, welcher Eduard von Hartmann auf seinen Schultern die Verantwortung trug für die bisherige geistige Kultur des christlichen Abendlandes, weil sein souverän überschauender Geist wie kein anderer dieser Aufgabe gewachsen war. Von der Mission eines Treu-

⁵⁵ GA 95 «Vor dem Tore der Theosophie», Hörernotizen von 14 Vorträgen im Jahre 1906; Siehe auch Fußnote 18.

händers des geistigen Europa her beurteilte Eduard von Hartmann Rudolf Steiners «Philosophie der Freiheit», deren Verfasser ihm seit [100] einigen Jahren persönlich bekannt war. Und gegen den «Reaktionär» Hartmann erhebt sich die ganze Unbotmäßigkeit und Ruchlosigkeit eines unwahrscheinlich kühnen jungen Mannes, eines Freien, dessen Sorgen nicht diejenigen Eduard von Hartmanns sind. Ed. von Hartmann nahm ausführlich Stellung zum Inhalte der «Philosophie der Freiheit»; er hatte das ihm von R. ST. überreichte Exemplar des Buches über und über mit seinen kritischen Bemerkungen versehen, die er R. ST. zur Einsicht sandte. Die kritische Erledigung, die v. Hartmann der «Philosophie der Freiheit» zuteil werden läßt, gipfelt in der Feststellung: Steiner huldige einem Phänomenalismus des Bewußtseins, der überhaupt nicht in Betracht ziehe, daß es außer dem eigenen Denksubjekte auch die Bewußtseine anderer Menschen gebe; die Frage der Einheit der vielen Subjekte sei von Steiner nicht gelöst und nicht einmal gesehen. Diese Kritik ist vom Standpunkte der Mission Eduard von Hartmanns voll berechtigt. Die Anerkennung dieser Kritik durch Rudolf Steiner ist in der Tatsache enthalten, daß auf das Buch «Die Philosophie der Freiheit» zehn Jahre später das Buch «Theosophie» folgte, darin die Einheit von Welt und Gott als ein trichotomischer Mensch beschrieben ist. Eduard von Hartmanns Abwehr der «Philosophie der Freiheit» bedeutet einen unentbehrlichen Einschlag im geistigen Drama des Ereignisses «Anthroposophie». «Sehr richtig!» und «das ist Phänomenalismus!» schrieb von Hartmann an den Rand bei Rudolf Steiners Satz: «Für den Monismus entfällt mit dem absoluten Weltwesen auch der Grund zur An-

⁵⁶ Ga 3 «Wahrheit und Wissenschaft (1892)Vorspiel einer Philosophie der Freiheit»

nahme von Welt- und Naturzwecken.» (S. 176.)⁵⁷ Eduard von Hartmann konnte durchaus nicht finden, seine Metaphysik werde durch die «Philosophie der Freiheit» in den Grundlagen erschüttert oder gar widerlegt; er konnte sich nicht vorstellen, daß [101] der Debütant R. ST. etwas anderes hätte liefern sollen als eine mit der seinigen konkurrierende Gotteslehre im Sinne der Hegel, Schopenhauer, Fichte, Schelling. Daß der Autor der «Philosophie der Freiheit» das absolute Weltwesen dahinfallen läßt und sich um keinen Zweck der Welt sorgt, war für einen Eduard von Hartmann unerträglich und unmöglich. — R. ST. hatte schon in «Wahrheit und Wissenschaft», dem Vorspiel zur «Philosophie der Freiheit», für die Klarstellung seiner Sorge, die nicht die Sorge Eduard von Hartmanns ist, das Nötige getan. Seine Anschauung des geistigen Weltinhaltes, sein objektiver Idealismus als Resultat einer sich selbst verstehenden Erkenntnistheorie «unterscheidet sich von dem Hegelschen metaphysischen, absoluten Idealismus dadurch, daß er den Grund für die Spaltung der Wirklichkeit in gegebenes *Sein* und *Begriff* im Erkenntnissubjekte sucht und die Vermittlung derselben nicht in einer objektiven Welt dialektik, sondern im subjektiven Erkenntnisprozesse sieht.»⁵⁸ Worum ging es also bei der Unbotmäßigkeit des jungen Herrn aus Wien und Weimar, dem es so sehr am Herzen lag, sein Problem dem philosophischen Kaiser Eduard von Hartmann in Berlin sichtbar zu machen, was doch ganz aussichtslos war? Es ging darum, den Keim eines URPHÄNOMENS der Selbstentdeckung der *Welt* zu hegen, damit aus diesem Keim später die Theosophie des Goetheanismus auswachsen könne. Wie hätte auch Eduard von Hartmann für diese Anliegen das mindeste Verständnis haben sollen? — Irgendwann war im

⁵⁷ GA 4: «Die Philosophie der Freiheit (1894) Grundzüge einer modernen Weltanschauung – Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode», 2. Ausgabe, Dornach 1918ff; ¹⁶1974 auf S. 189

Abendlande dem Unvermeidlichen nicht zu entgehen, daß die Welt, indem sie «Ich» sagt, mehr als eine Hegelsche Abstraktion meine. Hegel, der den deutschen philosophischen Weltgeist mit dem Christentum versöhnt haben wollte, stellte sich vor den Mann am Kreuz hin, klopfte ihm [102] vertraulich auf die Schulter und tröstete ihn: Mach dir keine Sorgen, für dein Fortkommen ist gesorgt, ich nehme mich deiner an, du bist im dialektischen Weltgeistprozeß gut aufgehoben, du bist in der Eurhythmie des Geistes ein sicheres «Moment» meines Hegelschen Begriffs! Daß es so nicht ging, hatte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts allmählich herumgesprochen. Es mußte eine neue Art gefunden werden, um Sein und Begriff des Weltgeistes zu vermitteln. Auch war man auf den Wegen der Naturwissenschaft dahintergekommen, daß «Mensch» kein bloßes Begriffswesen ist, daß vielmehr der groß geschriebene MENSCH denn doch als KÖRPER in Aussicht zu nehmen sei.

Die Irrtümer des metaphysischen Realismus, dessen Anspruch, «spekulative Resultate nach naturwissenschaftlicher Methode» zu liefern, in der «Philosophie der Freiheit» ad absurdum geführt wird, beherrschen auch die Grundvorstellungen der akademischen Physik und Naturwissenschaft. Die Physiktheorie ist ein nur nicht zur Klarheit erhobener metaphysischer Realismus. Dabei anerkennt die akademische Physikforschung keine Verpflichtung, das beziehungslose Nebeneinander von Naturwissenschaft und «Geisteswissenschaften» als unerträglich zu empfinden. Ein Geist vom Range Eduard von Hartmanns kann nicht im Stile der Universität weltanschaulicher Abstinenzler sein; für einen solchen Geist ist es eine Selbstverständlichkeit, Naturerkenntnis und religiös-ethische Erkenntnis aus einem Prinzip zu entfalten. Der Autor der «Philosophie der Freiheit» konnte

⁵⁸ GA 3, «Wahrheit und Wissenschaft», 1958, S. 15

das prinzipiell Irrtümliche des metaphysischen Realismus an einigen Grundvorstellungen der Physik und Naturwissenschaft explizieren. Seine Kritik spitzt sich in die Feststellung zu, daß sich die Naturwissenschaft [103] die Wirklichkeit der Natur als «unwahrnehmbare Wahrnehmung» vorstellt, und daß die «unwahrnehmbare Wahrnehmung» einen absolut unstatthaften Widerspruch bedeutet. Alles Atom-Geschehen, da man sich das Atom, damit es nicht geradezu nichts sei, mit sinnlichen Qualitäten ausgestattet denkt, besteht grundsätzlich aus «unwahrnehmbaren Wahrnehmungen», die hypothetisch unterstellt werden, um den esoterischen Rechnungsformeln einen Inhalt zu besorgen. Die «Philosophie der Freiheit» hatte sich gegen den üblen Widerspruch der unwahrnehmbaren Wahrnehmung zu verwahren. Sie statuiert: *«Will man den Widerspruch der unwahrnehmbaren Wahrnehmung vermeiden, so muß man zugestehen, daß es für die durch das Denken vermittelten Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen für uns keine andere Existenzform als die des Begriffes gibt.»* (Ausg. 1929, S. 155.)⁵⁹ Dieser repräsentative Kernsatz kennzeichnet das Verhältnis der «Philosophie der Freiheit» zum Positivismus (Mach) einerseits und zur spekulativen Metaphysik andererseits. Auch Ernst Mach lehrt, daß die im menschlichen Wissen auftretenden *Beziehungen* zwischen den Wahrnehmungen keine andere Existenzform haben als die des Begriffes. Das Fatale an der Weltanschauung Machs ist nur, daß Mach nicht wissen kann, ob die gedachten Beziehungen zur Wirklichkeit notwendig dazugehören, oder ob sie für den Naturverlauf belanglose Spiegeleien im Menschenkopfe sind. Mach ist jedenfalls wie Rudolf Steiner entschiedenster Antimetaphysiker; dafür zürnt ihm die englisch gesteuerte (antigoetheanistische) Physik des metaphysischen Realismus. Sein berühmter Streit mit Max Planck ist symbolkräftig. Es war im

⁵⁹ GA 4, «Die Philosophie der Freiheit»; ¹⁶1974 S. 122 (Kap. VII)

Jahre 1910; auf herabsetzende Kränkungen des frommen Max Planck erwiderte Mach: Wenn der Glaube an Atome den Physiker ausmache, dann [104] wünsche er keiner zu sein und verzichte schönstens auf die Gemeinschaft der Gläubigen der Physik-Kirche. Der Beitrag Machs zur Überwindung reaktionärer Metaphysik ist einer der bedeutsamsten Vorgänge der modernen Geistesgeschichte. Die verstaubte, fromme Metaphysik, indem sie ein nicht in das Wissen fallendes Sein postuliert, ist stets die Schrittmacherin des Materialismus, der das Wissen ebenfalls nur als Epiphänomen des bewußtseinstranszendenten Seins ansieht. Es ist interessant, daß außer Max Planck auch der Materialist Lenin als zürnender Gegner Machs auftrat. Lenin hatte seinen Revolutionsgenossen die Sympathien für den «Fideismus» und «Psychismus» der Mach und Avenarius auszutreiben und sie auf den orthodoxen Materialismus des Karl Marx zu verpflichten; dazu schrieb er 1908 sein ungemein instruktives Lehrbuch der Philosophiegeschichte seit Berkeley — als vehemente Kampfschrift gegen Mach und den «Machismus». — Man muß die Antimetaphysik Machs in dem Lichte sehen, das von der «Philosophie der Freiheit» auf sie fällt. Der Schöpfer der «Philosophie der Freiheit» ist Antimetaphysiker in einer von keiner bisherigen Philosophie vorauszusehenden Weise, derart, daß selbst dem allesverstehenden Eduard von Hartmann der Verstand versagte. Das Besondere an der Antimetaphysik der «Philosophie der Freiheit» ist, daß sie nicht in der landesüblichen Weise in die Ohnmacht des Relativismus und Positivismus verfällt, sondern die Antimetaphysik in ein reelles Absolutes umschlagen sieht: in das Denken, das in der «Philosophie der Freiheit» beschrieben wird. Die Frage, die bei Mach offen blieb oder vielmehr gar nicht gestellt wurde: ob die gedachten Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen Akte der Welt seien, wird klar gestellt und gelöst. Unter dem Gesichtspunkte der Absolutheit des Denkens lautet [105] die Antwort der «Philosophie der Freiheit»: «Die Welt ist Gott» (1894, S. 239)

Es ist wirklich rührend, wenn Strebsame in anthroposophischen Zirkeln bei der fleißigen Lektüre der «Philosophie der Freiheit» zu dem Resultat gelangen: R. ST. habe im Jahre 1893 das «Denken» von Meiern, Hubern und anderen Witzbolden beschrieben. Diese Getreuen sind offenbar der Ansicht, das große Problem Eduard von Hartmanns, die Erlösung Gottes — im Zeitalter des Atheismus der Universität — , sei gegenstandslos.

Die «Philosophie der Freiheit» lieferte keine explizite Theorie des Bewußtseins, was von Eduard von Hartmann als ihr unverzeihlicher Mangel angesehen wird. Denn seit Fichte ist die Frage der «Weltseele» ernsthaft gestellt und zum Zentralproblem der deutschen philosophischen Klassiker geworden. R. ST. setzt im Kapitel «Das Denken im Dienste der Weltauffassung» die Gründe auseinander, warum zuerst die Absolutheit des Denkens der «Philosophie der Freiheit» begriffen werden muß, bevor an die Schaffung einer Theorie des Bewußtseins gegangen werden kann (Ausg. 1929, S. 61 bis 62). — Eine Theorie des Bewußtseins zu schaffen, fällt *nicht* in die Kompetenz der Philosophie. Die Theorie des Bewußtseins war bequemer nicht zu haben als durch die Erschaffung der theosophisch-anthroposophischen Weltbewegung ex nihilo. Den vorhandenen Definitionen der Anthroposophie wird die weitere Definition hinzuzufügen sein: Die Weltanschauung Rudolf Steiners ist Anschauung von Schöpfung.

Nach Mach und Steiner kann den wissend erfaßten *Beziehungen* zwischen den Wahrnehmungen eine andere Existenz als die gedanklich-begriffliche nicht zuerkannt [105] werden. Nach Eduard von Hartmann und nach der modernen Naturtheorie soll es sich ganz anders verhalten. Eduard von Hartmann, dem die Vermeidung des erkenntnistheoretischen «Idealismus» ein großes Anliegen ist und der die Komplettierung des «Idealismus» (Hegels) durch ein «Real-

prinzip» fordert und durchführt, nimmt an, es verlaufe neben und außer den physikalisch entbehrlichen Bewußtseinsprozessen ein realer Seins-Prozeß; d. h. er rechnet mit unbewußt-hellwissenden unsichtbaren «Kräften» des Absoluten, durch die die sinnlich wahrnehmbaren Dinge aufeinander wirken. Für den Monismus der «Philosophie der Freiheit» ist diese Theorie des metaphysischen Realismus unannehmbar. R. ST. führt dazu aus:

«Wenn der metaphysische Realismus behauptet, daß neben der ideellen Beziehung zwischen dem Wahrnehmungsobjekt und seinem Wahrnehmungssubjekt noch eine reale Beziehung zwischen dem <Ding an sich> der Wahrnehmung und dem <Ding an sich> des wahrnehmbaren Subjektes bestehen muß, so beruht diese Behauptung auf der falschen Annahme eines den Prozessen der Sinnenwelt analogen nicht wahrnehmbaren Seins-Prozesses. Wenn ferner der metaphysische Realismus sagt: mit meiner Wahrnehmungswelt komme ich in ein bewußt-ideelles Verhältnis; mit der wirklichen Welt kann ich aber nur in ein dynamisches (Kräfte-) Verhältnis kommen, so begeht er nicht weniger den schon gerügten Fehler. Von einem Kräfteverhältnis kann nur innerhalb der Wahrnehmungswelt (dem Gebiete des Tast-Sinnes), nicht aber außerhalb desselben die Rede sein.»⁶⁹
(Kap. Gibt es Grenzen des Erkennens?)

— Will man der Widerlegung, die Rudolf Steiner dem transzendentalen Realismus Eduard von Hartmanns zuteil werden läßt, ihren tieferen Sinn abgewinnen, so liegt er in nichts anderem als im Absolutheitscharakter [107] des «Denkens» der «Philosophie der Freiheit». Während für Mach ein Welt-Subjekt, das — antimetaphysisch — die Beziehungen zwi-

schen den Wahrnehmungen denkt, nicht vorhanden ist und auch gar nicht in Aussicht genommen wird, stellt sich dieses Subjekt als das spezifische «Denken» der «Philosophie der Freiheit» vor. Man hat es in dieser «Philosophie der Freiheit» mit einem Urphänomen des Sichselbstwissens der Weltwirklichkeit zu tun.

Die «Kräfte» der modernen Naturtheorie sind also für die «Philosophie der Freiheit» Fiktionen, «hypothetisch angenommene unsichtbare Realitäten». Es könnte nun scheinen, H. Witzenmann schlage den grundsätzlich rechten Weg ein, wenn er zur Lösung des «Bewegungsproblems» und speziell zur Lösung des Rätsels der Selbstbeweglichkeit des «Menschen» die physikalische Kraft-Vorstellung ausschließt und zwecks Erklärung der Motilität des Körpermenschen auf die Selbstbeweglichkeit des Denkens rekurriert. Im Denken — «wenn das Denken als reine, in der Ausgestaltung seiner eigenen Gesetzmäßigkeit wirksame Tätigkeit erfaßt wird» — erscheine der Welt-Geist in seiner urbildenden Selbstbeweglichkeit, meint H. Witzenmann (S. 243); und die Erkenntniswissenschaft H. Witzenmanns erklärt die Selbstbeweglichkeit des Körpermenschen durch die *Selbstbeweglichkeit des Denkens*, notabene des Denkens von Herrn Müller und Fräulein Meier. Aber ich glaube nicht, daß die moderne Physik, wie hilfsbedürftig auch ihr notleidender Zustand sein mag, begierig sei, sich diese Patentlösung des «Bewegungsproblems» zunutze zu machen. Und erst recht wartet der Schöpfer der Geisteswissenschaft nicht darauf, hinsichtlich des «Bewegungsproblems» erkenntniswissenschaftlich [108] begönnet zu werden; denn Rudolf Steiners Philosophie der Holzklötze hatte doch festzustellen, daß es physikalisch gleichgültig ist, ob sich ein Holzklötz bewegt oder ein

⁶⁰ GA 4: «Die Philosophie der Freiheit» ¹⁶1974 auf S. 122f

Mensch (Votr. 4544) ⁶¹. Da nun der Holzklotz über eine selbstgefällige Selbstbeweglichkeit seines Denkens nicht verfügt, Herr Müller und Fräulein Meier sich aber hinsichtlich ihrer Bewegungen in gleicher Kondition befinden wie der Holzklotz, können Herr Müller und Fräulein Meier von der Unwichtigkeit ihres selbstbeweglichen Denkens beim Zustandekommen ihrer Bewegungen überzeugt sein. Wir verhalten uns sogar richtig, wenn wir uns als tote Holzklötze betrachten, an denen das Wunder geschieht, daß die Toten auferstehen und zu gehen und sich zu bewegen anfangen. Die für unsereiner, d. h. für uns Meier, Müller und Huber, relevante anthroposophische Beleuchtung des gelösten Bewegungsproblems lautet: «Wir erleben mit unserem Ich die Teilnahme an unseren Bewegungen» (Votr. Nr. 4544). Man kann diesen Satz übenderweise auch noch anders lesen: «Ihr — Meier, Huber, Müller — erlebt mit unserem Ich die Teilnahme an der Selbstbewegung der *Welt*, die ein Mensch ist.» Man kann wirklich keinem Physiker zumuten, unter dem Subjekt der Beweglichkeit jemand Geringeren zu verstehen als die — *Welt*.

Um die grausame Illusion der erkenntniswissenschaftlichen Lösung des «Bewegungsproblems», wie sie im Anthroposophisch-Medizinischen Jahrbuch 1952 angeboten wird, noch besser durchschaubar zu machen, schalte ich einige Reflexionen über den Kraftbegriff nebst einem Seitenblick auf die Entwicklung der Physik als Glied der abendländischen Geistesgeschichte ein. Ich betonte schon, daß eine universelle physikalische Weltanschauung auf den [109] Begriff der Kraft nicht verzichten kann. Der Goetheanismus hatte in der «Philosophie der Freiheit» sein letztes Wort noch nicht gesprochen, wenn er die wesenhaft begriffliche Natur der

⁶¹ GA 205: «Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist», Teil I, Vortrag vom 16. Juli 1921: «Denken, Fühlen, Wollen. Das Muspillgedicht».

«Kräfte» feststellte. Es folgte auf die «Philosophie der Freiheit» das Buch «Theosophie». Ich zitiere einen Passus aus diesem Buche «Theosophie»: *«Im Geistesorganismus des Menschen, in seinem zum vollkommenen Gehirn ausgebildeten Nervensystem haben wir sinnlich sichtbar vor uns, was an den Pflanzen und Tieren als unsinnliche Kraftwesenheit arbeitet.»*⁶² Schau, schau! höre ich den Erkenntniswissenschaftler sagen; es scheint sich zu verlohnen, zur Kenntnis zu nehmen, daß man den Schritt von der Philosophie zum Buche «Theosophie» hin tun kann. In dieser «Theosophie» gibt es nun also das Unwahrscheinliche: sinnlich sichtbare «Kräfte», d. h. Kraft, die in völliger inhaltlicher Identität als sinnliche Wahrnehmung gegeben ist. Der Erkenntniswissenschaftler sagt: Jetzt fange ich an zu ahnen, was GOETHEANISMUS sein könnte. Bisher nämlich war es so, daß jüngere Akademiker der Ansicht waren, es sei Goetheanismus, wenn einer den Plunder seines Universitäts-Schulsackes mit Anthroposophiebegeisterung verzierte.

Wer sich von der Schönheit der Universität bestrahlen läßt, wird gewiß eine «Quantenbiologie» fortschrittlicher finden als die gewaltigen Ideen eines Haeckel, dessen Forscherarbeit von der Geisteswissenschaft ausdrücklich als «elementare Theosophie» respektiert wird. Ernst Haeckel — — — wenn Haeckel nicht wegen seiner römischkatholischen Vergangenheit von einer so unbändigen Furcht vor dem Welt-Anthropomorphismus besessen wäre, warum sollte er den neuen theosophisch-physikalischen Gedanken der «Kraft» — das Gehirn des Vollendeten die [110] Kraft des *Werdens* des Gehirns; die Ontogenie resp. das Genie des On die Ursache der Phylogenie; der Anfang die *Wirkung* des Endes — nicht bemerkenswert und sogar akzeptabel finden?

(Siehe Fußnote 2)

Ist es für Goetheanisten nicht impressionierend, daß Haeckel seiner Natürlichen Schöpfungsgeschichte Goethes Hymnus an die Natur voranstellte? Was geht es die Goetheanisten an, wenn diesem Nachkriegszeitalter die Restauration beliebt? Das werthe Alte kann heute nur in einem unwahrscheinlichen Neuen noch konserviert werden. So ungeschickt kann zuletzt weder der deutsche Geist noch die Welt sein, um die Offenbarung der Theosophie Goethes auf die Dauer zu überhören. — Das abgebrannte erste Goetheanum brachte künstlerisch zum Ausdruck, wie die «Kraft» des Welt-Werdens sinnlich anschaulich gemacht werden kann.

Nun ist also, nach Tausenden von Jahren, wieder einmal ein neuer Gedanke in die Welt getreten: der Gedanke der Kraft, die sinnlich wahrnehmbar ist. Aus der Vollmacht des Goetheanismus gilt jetzt: Eine «Kraft», die von bloß gedanklicher Wesenheit wäre und nicht irgendwo mit ihrem totalen Inhalt als Sinneswahrnehmung auftreten könnte, wäre eine «idealistische» Fiktion. Man kann mit dem «objektiven Idealismus» (von «Wahrheit und Wissenschaft») zwar den unheimlichen Beruf des Freien ausüben; man kann aber mit dem objektiven Idealismus nicht das physikalische Bewegungsproblem meistern. Die Lösung des Bewegungsrätsels ist überhaupt keine bloße Erkenntnisaufgabe, denn sie besteht in der *Erschaffung des Anfanges der Bewegung*. Der neue Gedanke der sinnlich erscheinenden Kraft ist weder unzumutbar noch braucht er dem gesunden Menschensinn Schwierigkeiten zu bereiten.

[111] Wenn nach der Raffael-Kraft gefragt ist (H. Grimm sprach von der «Weltmacht Raffael»), so wird man in dem

⁶² GA 9: «Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung» (1904) ³² Dornach 2002, S. 153

von Raffael gemalten Bilde die sichtbare Raffael-Kraft sinnlich anschauen können. Oder wenn die anthroposophische Kosmologie die Kraft-Beziehung zwischen Sonne und Erde untersucht und exakt erkennt, so blickt sie auf die *Aufrechtheit*, die den Menschen auszeichnet, nicht aber dem Tiere eignet (vgl. den «Astronomischen Kurs», Stuttgart, Januar 1921)⁶³. Die Körperform des *ganzen* Menschen ist ebenso die sichtbare *Kraft* des Universums, wie die angeschaute Form des Gehirns die an Pflanze und Tier arbeitende Kraft ist. «Im Geistesorganismus des Menschen, in seinem zum vollkommenen Gehirn ausgebildeten Nervensystem haben wir sinnlich sichtbar vor uns, was an den Pflanzen und Tieren als unsinnliche Kraftwesenheit arbeitet» (Theosophie, 1904)⁶⁴. Ich rechne mit der Möglichkeit, daß anthroposophische Erkenntniswissenschaftler irgendeinmal den Schritt aus dem objektiven Idealismus in die Theosophie des Goetheanismus wagen werden.

Die abendländische Wissenschaft ist mit den Begriffen gebaut, die von den Griechen ererbt sind. Neue Begriffe sind im Abendland nicht geschaffen worden, mit der einzigen Ausnahme des Goetheschen Gedankens der Metamorphose. Im Prinzip mußte beim neuzeitlichen Ende des abendländischen Wissenschaftsverlaufes genau ebensoviel wieder herauskommen, als von den Griechen am anderen Ende in den Verlauf hineingesteckt worden war. Und da ist denn unter dem von den Griechen Hineingesteckten das Ausschlaggebende die famose «Logik» des Aristoteles. Man ist jetzt dabei, zu bemerken, daß die weltberühmte Logik natürlich eine philosophische Anthropologie bedeutet: [112] Aristote-

⁶³ GA 323: «Das Verhältnis der verschiedenen naturwissenschaftlichen Gebiete zur Astronomie» Dritter naturwissenschaftlicher Kurs: Himmelskunde in Beziehung zum Menschen und zur Menschenkunde; Achtzehn Vorträge in Stuttgart vom 1. bis 18. Januar 1921; 3., überarb. Aufl. 1997

⁶⁴ GA 9: Siehe Fußnote 61

les beobachtete, daß der menschliche Körper nicht zugleich sterblich und ewig ist. Diese anthropologische Einsicht verursachte das hehre «Kontradiktionsgesetz», an das noch Franz Brentano nicht weniger zuversichtlich glaubt als an das Einmaleins. Das Kontradiktionsgesetz, der logische Hauptsatz vom ausschließenden Widerspruch, hat aber einen *Inhalt*, und hat zum Inhalt einzig die Selbsterkenntnis des Aristoteles, er sei als Körpermensch nicht zugleich sterblich und unsterblich. Aus Wut und Verzweiflung über diese Selbsterkenntnis dekretierte er: es darf, es soll, es kann nicht etwas zugleich sein und nicht sein. Auf Grund dieses aus der Verzweiflung und Ohnmacht geborenen Willkürdekretes, auf Grund der «Logik» also, wurde im Abendlande «Wissenschaft» gemacht, — bis sich zur Sanierung des alten Heiden die Einsicht empfahl: der Göttliche Menschenkörper, nachdem er am Kreuze gelitten, sei *zugleich sterblich und ewig*. Mit anderen Worten: Da eine wissenschaftliche Physik niemals etwas anderes als Gotteslehre sein kann, hat sie als ihr totales Forschungsobjekt die Auferstehung des Gottes Menschenkörper aus dem Tode zu betrachten, was nur eine bequeme Formel für den Begriff des «geschlossenen Weltprozesses» ist. Aus diesem Grunde ist es auch, daß die Theosophie unter den «Naturkräften» die Handlung Eines Toten zu verstehen hat. Und wenn die Theologie das Thema der Apokatastasis an die Physik abtreten muß, dann wird diese Theologie eben zusehen müssen, daß sie den Anschluß an die Theophysik nicht verpaßt. Unter Apokatastasis versteht man in der Theosophie Goethes die Tatsache, daß die natürlichen Dinge ein «Ich» haben, d. h. daß ein Göttliches da ist, das als das Salzkörnchen, als das Schneeglöckchen und als das Nashorn «Ich» sein will.

[113] Als Galilei und Newton die Bewegung der physischen Körper erforschten, ergab sich ihnen als das Interessante an der Bewegung nicht die Bewegung, sondern die *Geschwindigkeit* resp. die Geschwindigkeits-Änderung. Weshalb wa-

ren nun Galilei und Newton nicht in der Verfassung, die Frage zu bilden: *Was ist Geschwindigkeit?* Sie konnten nicht im entferntesten daran denken, diese Frage ernstlich zu stellen. Es wird sofort verständlich, weshalb ihnen diese Erzfrage nicht möglich war, wenn die *Antwort* vorliegt, aus der die Frage erst abgeleitet werden kann. Die Antwort lautet: *Die «Kraft» Geschwindigkeit ist als sinnliche Wahrnehmung die sichtbare FORM des Menschenkörpers, des Gottes Menschenkörper.* Der geschlossene physikalische Weltvorgang hat nämlich den Inhalt, daß der göttliche Körper *der wird*, der er in Ewigkeit schon immer *ist*. Es ereignet sich die «Synchronizität» (der von C. G. Jung geschaffene Begriff der «Synchronizität» ist ernstlich brauchbar) des Seins und des Werdens der Welt. Jetzt im Augenblick wird der Körper mit *absoluter* Geschwindigkeit der, der er ist, wobei das bisherige Absolute der Einsteinphysik, die Lichtgeschwindigkeit, relativiert wird, d. h. als die Handlung Eines Toten *in der Zeit* auftritt. (Ich nehme die Beiträge von Ingenieur Otto Brühlmann, Kreuzlingen, sehr ernst, der seit dreißig Jahren die akademische Physik über den Wahnsinn ihres Begriffes «Licht» aufzuklären versucht. Brühlmann wird sich klar werden müssen, daß das Wesen «Licht» mit Reminiszenzen an die idealistische Philosophie nicht zu begründen ist, daß «Licht» als göttlicher «Geist» mehr als eine «Idee» ist, nämlich ein *Körper*, — der als «Welle» und «Korpuskel» in seinen Willenstaten sich nicht «komplementär» delektiert, sondern reell Eins und Einer ist.)

[114] Es gehörte in der Epoche, als Galilei und Newton die Geburtsstunde der wissenschaftlichen Physik veranstalteten, indem sie das «Trägheitsgesetz» kreierten, nicht zu den Denkgewohnheiten von Bürgern und Genossen des christlichen Abendlandes, sich den Gott als Körper vorzustellen. Galilei und Newton machten Wissenschaft unter der Zucht der Denkgewohnheiten ihrer Zeit. Die zivilen Denkgewohnheiten sind es ja, die letzten Endes die Effekte des Höhen-

fluges akademischer Wissenschaft bestimmen. Denkgewohnheiten ändern sich sehr langsam, Jahrhunderte können ihnen nichts anhaben, und es ist das undankbare Geschäft von großen Menschheits-Erziehern, die Denkgewohnheiten der Menschen mit Aufwand von viel List in neue Bahnen zu lenken. Welches die Denkgewohnheit im Zeitalter Galileis war, kann man bei dem fallierten römischen Priester Franz Brentano studieren, der im Jahre 1911 noch genau so denkt, wie man zur Zeit des Aristoteles gedacht hat und wie man auch zur Zeit Galileis dachte, auch wenn sich Galilei als wilder Rebell gegen den Aristotelismus seiner Zeit vorkam. «Es ist unbewegt», sagt Brentano in seinem 1911 publizierten Buche «Aristoteles und seine Weltanschauung», und Brentano meint: es gibt die Existenz eines absolut Notwendigen, und dieses ist unbewegt. Volkstümlicher ausgedrückt heißt das: der körperlose Gott ist das absolut Notwendige, und er ist unbewegt. Daß Brentano per Philosophenurteil darüber verfügt, daß der Gott «notwendig» existiere, ist, zurückhaltend gesagt, eine alberne Frechheit. Denn z.B. das Faktum der Antwort, aus dem die Frage «Was ist der Mensch?» abgeleitet werden muß, beruht nicht auf philosophisch einsehbarer Notwendigkeit, sondern ist purster *Zufall* (ist, um mit Prof. C. G. Jung zu sprechen, «Synchronizitäts»-Geschehen, d. h. Schöpfung aus Nichts). Immerhin ist Brentano vorsichtiger [115] als der erkenntniswissenschaftliche H. Wizenmann; Brentano sieht nicht etwa in der Selbstbeweglichkeit des göttlichen Denkens die Erklärung für die Motilität des Menschenkörpers, denn selbstverständlich muß vom Gesichtspunkte des Physikalischen aus die Bewegtheit des göttlichen Denkens (im Sinne der Brentanoschen Gottesvorstellung) als *Unbewegtheit* angesehen werden. Wie sollte auch der Körperlose physikalische Bewegungen ausführen! Auch haben die Verehrer des Körperlosen noch niemals angenommen, ein moralischer Akt des körperlosen Gottes und ein natürlicher physischer Vorgang seien *eines* Wesens, also ein ethischer Akt zugleich physikalische

«Wärme». — Der göttliche Spinoza erregte den Abscheu der Hüter des Abendlandes, weil er Gott und die Welt als Ein Wesen heiligte. — Bei Rudolf Steiner heißt es: «Als physischer Mensch sind wir <Menschen>, — als physischer Mensch ... » (Zykl. 42, 7, S. 160)⁶⁵.

Solch einem Brentano kann der Gedanke des Gottes Menschenkörper nicht zugemutet werden: daß der aus eigenster Vollmacht sich bewegende Gott Körper ein intuitiv erfahrenes URPHÄNOMEN ist, ein Allerletztes, das nur eine Vorderseite hat und keine Rückseite, hinter der sich erst noch eine aristotelische prima causa versteckt hielte. Es ist wie ein grandioser Witz der Weltgeschichte, daß Rudolf Steiner zur gleichen Zeit in Wien Philosophie studierte — zugleich in seiner Eigenschaft als Autor der dermaleinst noch berühmt werdenden Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften —, als Brentano in Wien Philosophie dozierte. Der Student Rudolf Steiner wird gelegentlich auch einmal in das berühmte Kolleg Brentanos hineingerochen haben, man wollte als Student schließlich im Bilde sein. Von Brentano hat er allerdings jene epochale [116] Beleuchtung der Grundfrage des «Bewegungsproblems» nicht bezogen, die er in der Einleitung zum dritten Bande von Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften, der 1890 erschien, publizierte:

«Wir mögen von wo immer ausgehen; wenn wir geistige Kraft genug haben, treffen wir zuletzt auf die I d e e . — Indem die moderne Physik dies vollständig erkennt, wird sie zu einer ganzen Reihe von Irrtümern geführt. Ich will hier nur auf einen solchen als Beispiel hinweisen. — Nehmen wir die Definition des in der Physik gewöhnlich unter den <allgemeinen Ei-

⁶⁵ GA 167: «Gegenwärtiges und Vergangenes im Menschengeniste» Zwölf Vorträge, Berlin 13. Februar bis 30. Mai 1916 (Zyklus 42); darin der 7.Vortrag: «Die Lebensläufe der heutigen Zeit»

*genschaften der Körper» angeführten Behar-
 rungsvermögens. Dies wird gewöhnlich folgen-
 dermaßen definiert: kein Körper kann ohne äußere
 Ursache den Zustand der Bewegung, in dem er sich
 befindet, verändern. Diese Definition erweckt die
 Vorstellung, als wenn der Begriff des an sich trägen
 Körpers aus der Erscheinungswelt abstrahiert wäre.
 Und Mill, der nirgends auf die Sache selbst eingeht,
 sondern zum Behufe einer erzwungenen Theorie al-
 les auf den Kopf stellt, wird keinen Augenblick anste-
 hen, die Sache so zu erklären. Dies ist aber doch
 ganz falsch. Der Begriff des trägen Körpers entsteht
 rein durch eine begriffliche Konstruktion. Indem ich
 das im Raume «Ausgedehnte Körper» nenne, kann ich
 mir solche Körper vorstellen, deren Veränderungen
 von äußeren Einflüssen herrühren und solche, bei
 denen sie aus eigenem Antrieb geschehen. Finde ich
 nun in der Außenwelt etwas, was meinem gebildeten
 Begriffe «Körper, der sich nicht ohne äußeren Antrieb
 verändern kann» entspricht, so nenne ich diesen
 träge oder dem Gesetz des Beharrungsvermögens
 unterworfen. Meine Begriffe sind nicht aus der Sin-
 nenwelt abstrahiert, sondern frei aus der Idee kon-
 struiert, und mit ihrer Hilfe finde ich mich erst in der
 Sinnenwelt zurecht.[117] Die obige Definition könnte
 nur lauten: Ein Körper, der nicht aus sich selbst her-
 aus seinen Bewegungszustand ändern kann, heißt
 ein träger (der große Fritz Mauthner nickt beifällig zu
 diesem «heißt»). Und wenn ich ihn als solchen er-
 kannt habe, dann kann ich alles, was mit einem trä-
 gen Körper zusammenhängt, auch auf den in Rede
 stehenden anwenden.»⁶⁶*

⁶⁶ GA 1: «Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften»,
 1987, S. 265 (Kap. XVI. Goethe als Denker und Forscher; 1. Goethe und

Im Texte Rudolf Steiners stehen vor dieser Begutachtung des «Trägheitsgesetzes» (heute sagen sie delikater «Impulserhaltungsgesetz», um die Erinnerung an den nicht ganz einwandfreien Geburtsschein des Begriffes des trägen Körpers auszulöschen; vgl. Prof. Hermann Weyl, «Physik als symbolische Konstruktion des Menschen», Eranos-Jahrbuch 1948) monumentale Gedanken über das Verhältnis von Geist und Natur. Wissenschaftliche Fragen, heißt es da, sind eine Angelegenheit, die der Geist mit sich selbst auszumachen hat. «Wahre Wissenschaft im höheren Sinne hat es nur mit ideellen Objekten zu tun; sie kann nur Idealismus sein.» Durch solche Äußerungen im Frühwerk Rudolf Steiners läßt sich die erkenntniswissenschaftliche Gruppenseele die Trägheit ihres Willens sanktionieren, der den Schritt vom Idealismus zur Geisteswissenschaft noch nicht wagt. «Wenn wir geistige Kraft genug haben, sagt R. ST., treffen wir zuletzt auf die *Idee*.» Also Platonismus? Aber nein, in Wien wurde gegen 1890 die Grundlage bereitet zur Sanierung des zweitausendjährigen Platonismus, — als Franz Brentano an der Wiener Universität philosophia perennis machte und der Student Rudolf Steiner durch Karl Julius Schröer zum Autor der Einleitungen zu Goethe erwählt wurde. Der Platonismus ist saniert und rehabilitiert, wenn nun die «Idee» ein göttlicher KÖRPER sein darf, ein Körper a/s Geist.

[118] Brentano spielt perfekt auf der alten wurmstichigen Philosophenleier, indem er des Aristoteles Meinung über das Wesen der Bewegung vorführt (Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung, 1911, S. 69-70). Eine Bewegung — meint Aristoteles — sei nie anders als unvollkommen wirklich. Es lassen sich in ihr immer Teile unterscheiden, nach welchen sie nicht ist, sondern nur war oder sein wird. Sie besteht, solange sie besteht, nur einem ihrer Momente

nach, bald nach diesem, bald jenem. Da sie nun keinem ihrer Teile nach und keinem ihrer Momente nach schlechthin notwendig ist, so kann sie überhaupt nicht schlechthin notwendig sein. Sie müßte, um schlechthin notwendig zu sein, allen ihren Teilen und Momenten nach schlechthin notwendig sein, während sie offenbar nach keinem schlechthin notwendig und, einen einzigen ausgenommen, nach keinem auch nur wirklich sein kann. Keine Bewegung kann also das schlechthin Notwendige sein, auf welches das Entstehen und Vergehen als erste Ursache zurückzuführen ist; vielmehr muß jede Bewegung selbst eine wirkende Ursache haben. — Brentano-Aristoteles beweisen hier also, daß keine Bewegung *göttlich* (notwendig und vollwirklich) sein kann, mit andern Worten: daß die Selbstbewegung der Welt, die Ein Mensch ist, nicht ein intuitiv erfahrenes URPHÄNOMEN sei. Das ist nun ein untadeliger negativer Gottesbeweis, die Abrogation Gottes. Brentano scheint als Zeitgenosse Friedrich Nietzsches nicht einmal geahnt zu haben, daß Götter alt werden können und verderben, damit mächtigere zum Zuge kommen können. Es ist peinlich, wenn die Biographen des Priesterphilosophen Brentano berichten, dieser habe noch wenige Wochen vor seinem Tode versichert, er werde binnen kurzem seinen streng philosophischen Gottesbeweis fertiggestellt haben. Als Brentano am 17. März 1917 in Zürich verstarb (als [119] gerade Lenin aus Zürich mit der Protektion Ludendorffs im plombierten Wagen durch Deutschland nach Rußland verreiste), da scheint der repräsentative Mann nicht gewußt zu haben, daß die Zeit der Philosophie abgelaufen ist. — Gewiß konnte Platon sich nicht zumuten, unter dem «Guten» einen Körper zu verstehen, doch rechnet der theosophisch verstandene Christus-Impuls mit der Möglichkeit, daß auch die Ideenwelt der Erlösung teilhaftig werden kann (vgl. Rudolf Steiners Vorträge über

die Philosophie des Thomas von Aquino, in Dornach an Pfingsten 1920).⁶⁷

Die Geburtsstunde der wissenschaftlichen Physik ist eine Rebellion gegen genau die von Brentano referierte Meinung des Aristoteles über die Bewegung. Galilei widerlegte die Behauptung, daß jede Bewegung selbst wieder eine wirkende Ursache haben müsse. Er widerlegte den alten Griechen durch das moderne naturwissenschaftliche Experiment; aus dieser Widerlegung erwuchs die Physik der Neuzeit. Sogar die vom Papste subventionierte thomistische Universität Freiburg in der Schweiz findet es heute zeitgemäß, bei Galilei Abbitte zu leisten und ihm ein «neues Denken» zugute zu halten. Prof. Friedrich Dessauer («Der Fall Galilei und wir», 1943) charakterisiert das «neue Denken» Galileis, das zum Denkstil der wissenschaftlichen Physik wurde. «Neu» ist dieses Denken relativ zum Aristotelismus, der mit seiner eiteln Substanzen-Lehre im Zeitalter Galileis zur Landplage geworden war. Absolut genommen ist das «neue Denken» natürlich nichts anderes als der Inbegriff des akademischen Materialismus und Atheismus, der 1943 den wohlfeilen Segen der Kirche bekommen kann, während die Kirche vormals bessere Instinkte gehabt zu haben scheint, wenn sie in Galilei einen Erzfeind witterte. Prof. Dessauer meint, bei [120] Aristoteles gehe die Physik aus dem «Wesen» der Dinge hervor; er berücksichtigt nicht, ob Aristoteles legitimiert war, über das angebliche «Wesen» der Dinge zu befinden, wo doch Aristoteles bei der theosophischen Apokatastasis jedenfalls noch nicht dabei war. Nach Aristoteles also ist das physikalische Verhalten der Dinge ihrem «Wesen» entsprechend, mithin z. B. die Ortsveränderung eines körperlichen Dinges eine Folge seines «Wesens», indem jedes

⁶⁷ GA 74: «Die Philosophie des Thomas von Aquino» Drei Vorträge, Dornach 22., 23. und 24. Mai 1920

Ding an den seinem «Wesen» angemessenen Ort in der Welt zustrebe, — der schwere Stein nach einem Ort in der Tiefe, der Kinderluftballon nach einem Ort im Luftraum. Die moderne wissenschaftliche Physik dagegen erkläre das physikalische Verhalten der Dinge nicht aus dem «Wesen», nicht das «Wesen» des Steines oder des Kinderluftballons verändert deren Zustand im Weltraum, sondern es sind *von außen angreifende Kräfte*, die seit Galilei und Newton den Zustand der Körper verändern, wobei die «Kräfte» prinzipiell nicht Eigenkräfte von Dingen, sondern Welt-Kräfte sind. Die Sorge des Freiburger Professors Dessauer, der sich mit der Glorifizierung des «neuen Denkens» offensichtlich die Katholizität der materialistischen modernen Physik beweisen will, braucht meine Sorge nicht zu sein. Dagegen habe ich ein bestimmtes Dictum Rudolf Steiners im Ohre: «Der Materialismus der Wissenschaft ist erst eine Folge des Materialismus in der Religion» (Zyklus 2, 6, 9).⁶⁸

Galilei leitete eine Weltwende ein, als er den Thomismus des alten Heiden Aristoteles in Frage stellte. Der *weltanschauliche Gehalt* der Taten Galileis ist erschöpfend enthalten im «Trägheitsgesetz», das von Newton «klassisch» formuliert wurde. Aber nun muß dieses «Trägheitsgesetz» in analoger Weise als ein Produkt der [121] anthropologischen Selbsterkenntnis durchschaut werden, wie in der Entdeckung der «Logik» durch Aristoteles ein Akt seines tieferen Selbstverständnisses gesehen werden muß. Es gibt ebenso den *wahren Inhalt* des «Trägheitsgesetzes», wie es (vgl. oben S. 112) den wahren Inhalt des logischen «Kontradiktionsgesetzes» gibt. Der *Inhalt* des «Trägheitsgesetzes» kann folgendermaßen ausgesprochen werden:

⁶⁸ GA 99 «Die Theosophie des Rosenkreuzers» Vierzehn Vorträge, München 22. Mai bis 6. Juni 1907 (Zyklus 2); darin der 6.Vortrag vom 30.Mai 1907: «Das Schicksalsgesetz», ⁷1985 auf S.73.

Im Abendlande, als Galilei die wissenschaftliche Physik begründete, herrschte die Denkgewohnheit, sich den Gott unkörperlich vorzustellen. Da nun einzig Gott aus sich selbst heraus geschieht, ihm aber das Körpersein abgesprochen wird, so kann es keinen natürlichen physischen Körper geben, der sich aus eigener Vollmacht verändert. Es kann in der Welt der Körperdinge kein absolutes Geschehen geben (mit Ausnahme des modernen Wunders der Lichtgeschwindigkeit), denn irgendein Geschehen ist stets nur Geschehen relativ zu anderem Geschehen, z. B. das geschehende Können des Gottes im Basler Münster relativ zum Können des Pfarrer-Professors Fritz Buri. Man sollte dahinter kommen und einsehen, daß die vermeintlich so originelle Physik nie etwas anderes war als maskierte *Theologie*. Die griechischen Erbbegriffe, mit denen im Abendlande «Wissenschaft» gebaut wird, sind zuerst Begriffe der Theologie. Der Grundgedanke der abendländischen Theologie: der von der Welt verschiedene unkörperliche Gott, ist auch der Grundgedanke der Physik. Diese Physikotheologie weiß: es gibt den göttlichen Körper nicht; Körper geschehen niemals aus eigenem Vermögen; sie haben darauf zu warten, bis eine von außen kommende Kraft ihren Zustand verändert. — Nun ist aber Physik vermutlich dennoch, obzwar die moderne Physik sich über das Objekt ihrer Forschung den verwirrendsten [122] Illusionen hingibt, *Wissenschaft vom Körper*. Dann aber hatte die Galilei-Physik von Beginn an wenig Aussicht, das Programm, Wissenschaft des Körpers zu sein, zu erfüllen. Und heute ähnelt diese Physik — als eine «Konstruktion in reinen Symbolen» nach Prof. H. Weyl — stark einer spätbürgerlichen Lyrik.

Sind die anthroposophischen Akademiker ernstlich entschlossen, sich von den anti-anthroposophischen Zumutungen der Universität zu befreien? In physikalischer Hinsicht ist die Summe der universitären Anti-Anthroposophie im «Trägheitsgesetz» enthalten. Diese Behauptung muß ziem-

lich paradox erscheinen. Am allerwenigsten jedenfalls besteht das akademische Anti-Anthroposophische aus den Zufallsvorstellungen, die sich Leute der Universität von dem Rätselkomplex «Anthroposophie» machen, der ja als Komponente auch die anthroposophische Selbstbefragung enthält, ob geschwindelt werden soll.** Es besteht die [123]

** Es gab unter den bisherigen akademischen Beiträgen zur anthroposophischen Bewegung sonderbare Sachen. Die Doktorarbeit (1928) eines anthroposophisch orientierten Physikers über «Grundfragen der Physik im Lichte Goethe'scher Erkenntnisart» («dem Andenken Rudolf Steiners, dem umfassendsten Geiste unserer Zeit in Verehrung und Dankbarkeit gewidmet») setzt sich zur Aufgabe, zu dem «*Urphänomen der Thermometrie*» hinzuleiten (S. 79). Bisher hat kein Goetheanismus die peinliche Aufgabe übernommen, darauf aufmerksam zu machen, daß jede Art von «Metrie», d. h. jede Meßabsicht das sicherste Mittel ist, um ein Urphänomen unanschaubar zu machen. Ein Urphänomen der Thermo-Metrie ist eine widersinnige Unmöglichkeit. Ein Meßakt kann immer nur ein zu dem Urphänomen aus menschlicher Willkür von außen Hinzugefügtes sein, das dem Urphänomen völlig gleichgültig ist. Diese Feststellung bedeutet keine Diskreditierung des Messens. Der Goetheanismus braucht das Ideal der «exakten» Naturwissenschaft nicht zu kränken. Es gibt indessen auch «exakte» *Anschauung*. Wo angeschaut wird, ist das Subjekt-Objekt des Anschauens die Seelenfülle des ICH — und für «Metrie», d. h. für Zeigerablesungen, keine Gelegenheit. Wenn man schon einen Urteilsakt über Quantität und Qualität von Wärme haben will, halte man sich an die Urteilskompetenz der Geistesforschung, die am 19. Dezember 1914 in Dornach (Vortr. Nr. 2988) {GA 156: «Okkultes Lesen und okkultes Hören», 3.Vortrag der Reihe «Wie bekommt man das Sein in die Ideenwelt hinein?»} ausführte: «Indem wir hineindringen in unseren Leib aus der Welt der Substanzen der höheren Hierarchien, derjenigen Substanzen, aus denen geboren werden die moralischen Impulse, die in unsere ganze Organisation hereindringen, geschehen unsere Willensimpulse, unsere Handlungen. Alles, was wir tun, geschieht dadurch, daß diese Willensimpulse in uns tätig sind. Da geschieht nicht nur dasjenige, was äußerlich in der Welt durch uns vor sich geht, sondern insofern es moralisches Handeln ist, sammeln dieses moralische Handeln die Seraphim. *Dieses moralische Handeln ist die Wärmequelle für die ganze Weltordnung*. Unter dem Einflusse von Menschen, die unmoralisch handeln, erfrieren die Seraphim, d. h. sie bekommen keine Wärme, mit der sie heizen könnten die ganze kosmische Welt. Unter dem Einflusse des moralischen Handelns erlangen die Seraphim jene Kräfte, durch welche die kosmische Weltordnung so unterhalten wird, wie durch die physische Wärme die physische Weltordnung. — Sie sehen, sehr real wird die Weltanschauung, die uns die Geisteswissenschaft gibt. Sie bringt uns zum Bewußtsein: Wenn du denkst, vorstellst, bist du

das *angezündete Licht der Cherubim*. Wenn du handelst, wenn du etwas tust, den Willen entfaltest, dann bist du die Wärmequelle, die *Feuerquelle der Seraphim*. Wir schreiten durch die Welt, indem wir uns bewußt sind, daß wir darin nicht nur als nutzlose Taugenichtse sind, sondern darinnen stehen in der Weltordnung zum Nutzen der ganzen Weltordnung, wie wir es auch in der Hand haben, in der Welt zu sein eine Quelle von Finsternis. Denn wollen wir dumpf und dumm sein und nicht denken, dann vermehren wir die Finsternis, und die Folge davon ist, daß die Cherubim kein Licht haben; sind wir unmoralisch, so vermehren wir die Kälte in der ganzen Weltordnung, und die Seraphim haben keine Wärme. — Nicht solche bloßen Theorien gibt uns die Geisteswissenschaft, wie das die äußere Wissenschaft tun kann, wenn sie nicht praktische Wissenschaft ist und zur richtigen Anwendung führt. Die Geisteswissenschaft gibt uns etwas, durch das wir erst wissen lernen, was wir als Mensch in der ganzen Weltordnung darinnen sind. Dasjenige, was dann aus der Geisteswissenschaft folgt, ist ein Wesentliches, ein Wichtiges. Es ist ein *erhöhtes Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber dem Menschensein*. Man fühlt, welche Aufgabe man gegenüber dem Kosmos hat, indem man Mensch ist; man fühlt, daß man Mensch im richtigen Sinne sein kann und Mensch im nicht richtigen Sinne sein kann: daß man zu Finsternis und Kälte, oder zu Licht und Wärme in der Weltordnung das Seinige geben kann. — Man möchte gerade mit diesem praktischen Ziele, mit diesem lebenspraktischen Ziele, die Geisteswissenschaft in die Welt hineinragen, auf daß sie die Herzen ergreife. Denn man kann sicher sein, daß dann die Geisteswissenschaft wirklich imstande sein wird, eine neue menschliche Seelenverfassung und damit überhaupt eine ganz neue Form des menschlichen Erlebens auf der Erde und weiterhin im Weltall zu erzeugen, weil sie nicht nur ein Wissen überliefert, diese Geisteswissenschaft, sondern eine Quelle von wahren, echten Lebenskräften ist. — Man möchte so gern, daß dieses erfaßt werde, so recht tief erfaßt werde von denen, die heute den Drang fühlen zu dieser Geisteswissenschaft! Denn allzusehr wird noch diese Geisteswissenschaft als etwas Äußerliches genommen, allzusehr noch so, daß sie auch wie anderes Wissen die Neugierde oder sagen wir die Wißbegierde befriedigen soll. Aber der Ernst muß wachsen, mit dem die Geisteswissenschaft ins Leben hineingestellt wird.» — Es wäre fatal, wenn vom akademischen Physiker angenommen würde, das *Physikalische* in der Mitteilung der Geistesforschung über die Heizkraft des Moralischen hinsichtlich des Weltvorganges samt Entropie sei weniger *wissenschaftlich* als das Wissenschaftliche einer Technischen Hochschule. — Ich habe immer bedauert, daß der Zweite Naturwissenschaftliche Kurs über Wärme-Lehre vor Fachleuten und Lehrern der Freien Waldorfschule in Stuttgart im März 1920 (herausgegeben von der Naturwissenschaftlichen Sektion am Goetheanum — GA 321: «Geisteswissenschaftliche Impulse zur Entwicklung der Physik. Zweiter Naturwissenschaftlicher Kurs») nicht den Titel trägt, der seinem Inhalte entspräche: «Das Wärmewesen», weil dieser sachgemäße Titel dazu anregen könnte, unter dem «Wärme-Wesen» (der Ausdruck ist eine Umschrei-

anthroposophische Aufgabe einer klaren Distanzierung gegen eine auf den konsequenzenreichen Irrtümern des «Trägheitsgesetzes» beruhende Physik. Dabei kommt der Ausweg des Selbstbewegers Viktor von Weizsäcker nicht in Betracht: die Flucht aus dem Ernst der Physik in die untragische «Biologie», die Kränkung des Schöpfers Tod, und der leidige Versuch, der arroganten armen Seele in einer eitlen «Psychosomatik» mit amerikanischem Segen noch einmal eine Gnadenfrist zu besorgen. Bei der von den anthroposophischen Akademikern einzunehmenden Haltung treten Fragen des Standesbewußtseins und der akademischen Solidarität auf. Es ist noch ungewiß, ob die anthroposophischen Akademiker entschlossen sind, z. B. die folgende Überlegung anzustellen:

Wie kann es angehen, daß allergescheiteste Köpfe jenen *Schund* denken mögen, jene Annahme, daß die Körper von irgendeiner Ewigkeit her veranlaßt sind, sich beharrlich [124] geradlinig gleichförmig fortzubewegen, wenn nicht eine von außen einwirkende Kraft diesen Ewigkeitszustand verändert. In dem Buche «Evolution der Physik» von Einstein-Imfeld (Wien 1950) heißt es S. 17:

«Nehmen wir an, jemand geht entlang einer ebenen Straße mit einem Schubkarren und hört plötzlich zu schieben auf. Der Karren wird dann noch eine kurze Strecke weiterrollen, bevor er zum Stehen kommt. Wir fragen uns jetzt: Wie läßt sich diese Strecke vergrößern? und erkennen, daß es dafür verschiedene Möglichkeiten gibt. Man kann die Räder schmieren, kann aber auch die Straße glätten. Je leichter sich die Räder drehen, je glatter die Straße ist, desto weiter wird der Karren rollen. Und was wird durch das

bung für den anthroposophischen Gottesbegriff) ein moralisches Wesen zu denken.

Schmieren und Glätten eigentlich im Grunde erreicht? Nun, nichts weiter als eine Verminderung der äußeren Einflüsse, der sogenannten Reibung, und zwar sowohl in den Rädern als auch zwischen den Rädern und der Straße. Das ist nun [125] aber bereits eine theoretische Interpretation des beobachteten Tatbestandes, eine, man muß schon sagen, willkürliche Auslegung. Wenn wir nun noch einen bedeutsamen Schritt weitergehen, so werden wir gleich die richtige Spur haben. Stellen wir uns eine vollkommen glatte Straße vor und denken wir uns einen Karren mit Rädern, bei dem es überhaupt keine Reibung gibt. Einen solchen Karren könnte nichts mehr aufhalten; er müßte bis in alle Ewigkeit weiterrollen. Zu diesem Schluß kommt man allerdings nur, wenn man von einem Idealversuch ausgeht, der sich ja niemals tatsächlich durchführen läßt.»

Es ist doch eine sehr ungenierte Unredlichkeit, einen «Idealversuch», der sich nicht durchführen läßt, einen «Versuch», d. h. ein Experiment zu nennen.

Eine Gelegenheit, sich zum Dasein zu erwecken, bietet dem wünschbaren anthroposophisch — akademischen Selbstbewußtsein [126] die von viel Geräusch protegierte Theorie der *Akausalität* von Vorgängen, die als (ursachlose) «Wirkungen» definiert werden. Die heute übliche Art der Unterscheidung von «klassischer» (Newton) und moderner Physik (Planck) nimmt an, der Kausalismus habe die Physiktheorie beherrscht bis etwa 1900, seither sei er als Folge der Quantentheorie preiszugeben, was schwerwiegende Umstellungen in der Gesamtweltanschauung zur Folge habe und der «modernen Physik» außerdem eine Führerstellung im Geistigen zuweise (wovon die peinlich kitschigen Gottesspekulationen Bavinks zeugen). Diese von einem geschäftigen Physikjournalismus verbreitete Theorie des Unterschiedes von klassischer und moderner Physik ist nicht haltbar und

wird verschwinden. Längst nämlich war schon Galilei der Mann, der den Kausalismus des Aristoteles überwand. Aristoteles, der sich die *prima causa* unbewegt denkt, muß nach der Ursache der empirischen [127] Bewegung fragen; Galilei zeigte, daß dieser (metaphysische) Kausalismus der Holzweg ist, der verlassen werden muß, wenn *wissenschaftliche* Physik gemacht werden soll. Wenn die von Galilei ausgehende spätere Physik für die «Kraft», die das Maß der Geschwindigkeit bildet und kein Metaphysicum, sondern eine zweckdienliche Fiktion ist, faute de mieux den Namen und Begriff «Ursache» verwendete, so kommt dieser «Ursache» nur eine rein *logische* Bedeutung zugunsten der Schönheit des theoretischen Systems zu. Die Entwicklung der Physik hatte lange vor 1900 im Zusammenhange mit der Eliminierung des Kraft-Begriffes die Umstellung vom Kausalismus zum reinen Funktionalismus vollzogen, der — wie etwa bei Mach — auf den Begriff «Ursache» gern und leicht verzichten kann. Wenn die Theorie des kausierenden unwahrnehmbaren Masse-Punktes «klassisch» ist, dann deswegen, weil sie einen klassischen philosophischen Nonsens, die «unwahrnehmbare Wahrnehmung», zur Grundlage hat. «Ursachen sind in der Natur nur in der Form von Wahrnehmungen vorhanden» (R. ST.); der kausierende Massenpunkt aber ist das Muster einer unwahrnehmbaren Wahrnehmung. Ähnlich wie bei Mach heißt es bei Rudolf Steiner («Philosophie der Freiheit»): «In der Natur sind nirgends Begriffe als Ursachen nachzuweisen; der Begriff erweist sich stets nur als der ideelle Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Ursachen sind in der Natur nur in Form von Wahrnehmungen vorhanden.»⁶⁹ Mach hält den Begriff der Ursache zur Erklärung der Natur überhaupt für überflüssig. «In der Natur — sagt er (Mechanik, B. Aufl., S. 459) —

⁶⁹ GA 4: «Die Philosophie der Freiheit (1894) ¹⁶1974 auf S. 188 (Kap. XI: «Weltzweck und Lebenszweck»)

gibt es keine Ursache und keine Wirkung. Die Natur ist nur *einmal* da.» Das ist bewunderungswürdig konsequent, aber leider ist Machs Annahme, die Natur sei nur einmal da, falsch. Denn wenn [128] die Natur da ist aus der «Kraft der Erinnerung» des Göttlichen Körpers, der, indem er sich erinnert, wie er geworden ist, den Weltvorgang in der Gegenwart als Schöpfung hervorbringt, dann ist das Argument Machs wesenlos. — Und ferner: In den Sinneswahrnehmungen der Menschen nimmt nach der theosophischen Einsicht die Welt sich selbst wahr; im Weltsubjekt des Wahrnehmens geschieht ein Vorgang, der sich aus Ursache und Wirkung zusammensetzt: «In demjenigen, was ein Organ wahrnimmt, liegt zugleich die Kraft verborgen, durch die das Organ selbst gebildet wird.» (Geheimwissenschaft, S. 81)⁷⁰. — Die «Kraft der Erinnerung» bedeutet den Inbegriff von *physikalischer* «Kraft» überhaupt; die anderen physikalischen Kräfte oder Energien — Elektrizität, Magnetismus, Gravitation, Chemismus, theosophisch verstandene «Wärme» — sind Modifikationen und Arten der weltschöpferischen «Kraft der Erinnerung» (vgl. Dr. C. Unger, Esoterisches, betreffend den R.-ST.-Vortrag in Pforzheim am 7. März 1914, Nr. 2900)⁷¹.

Der Goetheanist darf sich zurückhaltend zeigen gegen die angeblich von der «modernen» Physik bewirkte Weltanschauungsrevolution. Man hätte sich das Staunen über die famöse Akausalität der intimsten Naturvorgänge für eine passendere und gehaltvollere Gelegenheit aufsparen sollen. Die Selbstbewegung des «Gottes» Menschenkörper, des Ma-

⁷⁰ GA 13: «Die Geheimwissenschaft im Umriß»³⁰ 1989, S. 115 (Kap. «Schlaf und Tod»)

⁷¹ GA 152: «Vorstufen zum Mysterium von Golgatha», Zehn Einzelvorträge, gehalten 1913 und 1914 in verschiedenen Städten; Vortrag vom 7. März 1914: «Der Christus-Impuls im Zeitenwesen und sein Walten im Menschen».

krokosmischen Menschen, ist *akausales Weltgeschehen*. Der geisteswissenschaftlich fundierte Akausalismus wird sich von den Spekulationen der jüngsten Physik zu unterscheiden wissen. Das Interessante an der akausalen physikalischen Weltbewegung ist der *Anfang* der Bewegung. Aristoteles verdarb die ganze Sache für Jahrtausende, wenn er *anstatt des Anfanges* die Ursache der Bewegung [129] erfrag, damit dann Galilei wenigstens in bezug auf diesen Irrtum der Gegner des Aristoteles sein konnte. Nun kann man über den Anfang der Bewegung nicht sprechen, ehe nicht am Begriffe der Zeit einige kräftige Retouchen vorgenommen sind.

Die größte Blamage haben uns die Griechen, unsere Wissenschaftsväter, mit dem Geschenk ihrer Vorstellung von der *ZEIT* besorgt. Unter den Begriffen, die das Wissenschaft treibende Abendland von den Griechen erbte, ist der Zeitbegriff der fatalste. Es ist ein für Platon und Aristoteles unerreicherbarer Gedanke, daß die Handlung des Gottes Menschenkörper *a-zeitliches* physikalisches Geschehen sein könne. Aristoteles bestreitet ausdrücklich die Möglichkeit, aktuell Unendliches zu erkennen. Inzwischen hat das Abendland, im Gefolge der mechanischen Wärmetheorie und des in ihr fundierten Energiekonstanzgesetzes Vorstellungen über den Gesamtweltvorgang ausgebildet; aber nun waren die philosophischen Ideen in bezug auf Zeit absurd unzulänglich. Dazu ist im Zeichen der Theosophie Goethes zu sagen: Die Zeit ist eine Eigenschaft des *abgeschlossenen* Weltprozesses. In der *gegenwärtigen* Handlung des Gottes Körper durchdringen und decken sich — jetzt im Augenblick — das Ende und der Anfang des geschlossenen Weltvorganges. Diese Handlung ist als physikalisches Geschehen *a-zeitlich*. Die reelle «Gegenwart» ist kein Modus der Zeit; Vergangenheit und Zukunft sind ebenfalls keine Modi der Zeit, sie sind in bestimmter Weise ausgeweitete Gegenwart (Gottes). Es gibt in der irdischen Sinnenwelt *a-zeitliches*,

ewiges Geschehen. Mit Goethe! (und trotz Eberhard Grisebach!). Mit griechischer Philosophie ist allerdings ein physikalisch aktuell Unendliches nicht zu begreifen. Daß die Zeit eine Wechselwirkung zwischen [130] dem Anfange und dem Ende des abgeschlossenen Weltprozesses sei, und daher die *wirkliche* Zeit «Gottes eigene Zeit» (Karl Barth), diesen Gedanken dachten die Griechen ebensowenig wie den Gedanken des Gottes KÖRPER. Den Erben des griechischen Unvermögens, den Generalen der modernen Physik ist unsere Sorge um ein gegenwärtig-ewiges Physikum fremd. Diese Erben höhnen: «Die Hoffnung, man werde ... doch noch dem objektiven Geschehen oder der absoluten Zeit auf die Spur kommen, dürfte nicht besser begründet sein als die Hoffnung, irgendwo in der Antarktis werde schließlich doch noch das Ende der Welt gefunden werden.» (Werner Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, B. Aufl., 1948) — Warum verläuft die Zeit im Physischen einsinnig? Warum ist der Naturverlauf nirgends umkehrbar? Warum also gibt es die reversiblen Prozesse auch nur als Fiktion um der Schönheit der Theorie willen? Die Theosophie Goethes lehrt, daß die Zeit in der Astral-Welt, d. h. im leibfreien Bewußtsein des Weltsubjektes, rückwärts verläuft. Zyklus 1, 2. Vortrag, S. 8:⁷² «Die Zeit und die Ereignisse gehen in der Astral-Welt rückwärts, z. B. sehen wir im Physischen zuerst die Henne und dann das Ei. Im Astralen sieht man umgekehrt erst das Ei und dann die Henne, welche das Ei gelegt hat. Im Astralen bewegt sich die Zeit zurück; erst sieht man die Wirkung, dann die Ursache. Daher der prophetische Geist; niemand könnte künftige Erei-

⁷² GA 95: «Vor dem Tore der Theosophie», darin der 2.Vortrag vom 23.August 1906: «Die drei Welten», ²1964, S.20.

gnisse voraussehen (notabene: vom qualitativen Ende des Weltvorganges aus, B.), ohne dieses Rückwärtsgehen von Zeitereignissen.» Die irdische Physik hat es mit Ereignissen der *physischen* Welt zu tun. Warum also verläuft die Zeit im Physischen in einsinniger Richtung? Antwort: Einzig wegen des *Inhaltes* des physischen Weltvorganges, der darin besteht, daß der Gott Menschenkörper in einer [131] «geschichtlichen» Welt der «Entwicklung» der wird, der er ist. Die Zeit für sich ist nichts, sie ist eine Eigenschaft des Weltprozesses, der einen bestimmten Inhalt hat.

Die nicht enden wollenden Diskussionen über die Subjektivität und Objektivität von Zeit und Raum sind jetzt antiquiert und museumsreif geworden. Zeit und Raum sind Eigenschaften der Welt, die Ein Mensch ist. Wir selbst — die Meier, Huber, Müller usw. — sind «als physischer Mensch «Menschen»» (Zykl. 42, 7, S. 160) ⁷³. Und sofern wir also «Menschen» sind, gilt: «Raum und Zeit sind gleichzeitig in uns und außer uns, während wir (wir Meier, Huber, Müller usw.) mit der Geschwindigkeit nicht verbunden sind.» Wie schonend konnte sich doch Rudolf Steiner ausdrücken, wenn er vor Akademikern und Fachleuten über die Formel $v = \frac{s}{t}$ seinen zornigen Hohn ausschüttete! Er sagte in Stuttgart am 27. Dezember 1919 im Ersten Naturwissenschaftlichen Kurs über Licht-Lehre⁷⁴:

«Nun besteht die Meinung, daß man hat irgendwo in der Natur eine durchlaufene Raumstrecke s, eine Zeit, während welcher die Raumstrecke durchlaufen worden ist, dann dividiert man die reale Raumstrecke

⁷³ GA 167: «Gegenwärtiges und Vergangenes im Menschengeste» Zwölf Vorträge, Berlin 13. Februar bis 30. Mai 1916 (Zyklus 42); darin der 7.Vortrag: «Die Lebenslücke der heutigen Zeit»

⁷⁴ GA 320: «Geisteswissenschaftliche Impulse zur Entwicklung der Physik. Erster Naturwissenschaftlicher Kurs», darin der 5.Vortrag, ³1987. S.98f,

s durch die reale Zeit t und bekommt die Geschwindigkeit v , die man eigentlich als etwas nicht gerade sehr Reales, sondern als eine Funktion betrachtet, als etwas, was man als Rechnungsergebnis herausbekommt. So ist es in der Natur nicht. Von diesen drei Größen Geschwindigkeit, Raum und Zeit, ist die Geschwindigkeit das einzige wirkliche Reale, das einzige Wirkliche. Dasjenige, was außer uns (außer uns Meiern, Müllern, Hubern usw.) ist, ist die Geschwindigkeit; das andere, s und t , das bekommen wir dadurch, daß wir gewissermaßen dividierend spalten das einheitliche v in zwei abstrakte Dinge, [132] die wir auf Grundlage vorhandener Geschwindigkeit bilden. Wir verfahren gewissermaßen so: Wir sehen einen sogenannten Körper mit einer gewissen Geschwindigkeit durch den Raum fliegen. Daß er diese Geschwindigkeit hat, ist das einzig Wirkliche. Aber wir denken jetzt, statt daß wir diese Totalität des Geschwinden, des geschwinde fliegenden Körpers, ins Auge fassen, wir denken in zwei Abstraktionen. Dadurch, daß eine Geschwindigkeit da ist, ist ein gewisser Weg da. Den betrachten wir zuerst. Dann betrachten wir als Zweites die Zeit, während welcher dieser Weg durchmessen wird und haben aus der Geschwindigkeit, die einzig und allein da ist, herausgeschält durch unseren Auffassungsprozeß Raum und Zeit; aber dieser Raum ist gar nicht anders da, als daß ihn die Geschwindigkeit macht, und die Zeit auch nicht anders. Raum und Zeit, bezogen auf dieses Reale, dem wir das v zuschreiben, sind keine Realitäten, sind Abstrakta, die wir eben von der Geschwindigkeit aus bilden, und wir kommen nur zurecht, meine lieben Freunde, mit der äußeren Realität, wenn wir uns klar sind darüber, daß wir in unserem Auffassungsprozeß diese Zweierheit, Raum und Zeit, erst geschaffen haben, daß wir außer uns als

Reales nur die Geschwindigkeit haben, daß wir Raum und Zeit erst geschaffen haben meinetwillen durch die zwei Abstraktionen, in die uns die Geschwindigkeit auseinanderfallen kann. Von der Geschwindigkeit können wir uns trennen, von Raum und Zeit können wir uns nicht trennen, die sind in unserem Wahrnehmen, in unserer wahrnehmenden Tätigkeit drinnen; wir sind eins mit Raum und Zeit. Was ich jetzt sage, ist von großer Tragweite: Wir sind eins mit Raum und Zeit! Bedenken Sie das! Wir sind nicht eins mit der Geschwindigkeit draußen; aber mit Raum und Zeit. Ja, dasjenige, womit wir eins sind, das sollten wir nicht so ohne weiteres den [133] äußeren Körpern zuschreiben, sondern wir sollten es nur benutzen, um in einer entsprechenden Weise zur Vorstellung der äußeren Körper zu kommen. Wir sollten sagen: Durch Raum und Zeit, mit denen wir innig verbunden sind, lernen wir erkennen die Geschwindigkeit, aber wir sollten nicht sagen: Der Körper läuft eine Strecke durch, sondern nur: Der Körper hat eine Geschwindigkeit. Wir sollten auch nicht sagen: Der Körper braucht eine Zeit, sondern nur: Der Körper hat eine Geschwindigkeit. Wir messen durch Raum und Zeit die Geschwindigkeit. Raum und Zeit sind unsere Instrumente, und sie sind an uns gebunden, und das ist das Wichtige. Hier sehen Sie einmal wiederum scharf abgegrenzt das sogenannte Subjektive mit Raum und Zeit und das Objektive, was die Geschwindigkeit ist. Es wird sehr gut sein, meine lieben Freunde, wenn Sie sich gerade dieses recht klar machen; denn dann wird Ihnen eines aufleuchten innerlich, es wird Ihnen klar werden, daß v nicht bloß der Quotient aus s und t ist, sondern, daß allerdings der Zahl nach das v ausgedrückt wird durch den Quotienten von s und t , aber was ich durch die Zahl ausdrücke, ist innerlich durch sich ein

Reales, dessen Wesen besteht darinnen, eine Geschwindigkeit zu haben ... Meine lieben Freunde, es ist jetzt noch sehr viel Königsbergerei in den Menschen, ich meine Kantianismus. Diese Königsbergerei muß noch ganz heraus; denn es könnte jemand glauben, ich hätte jetzt selber so gesprochen im Sinne der Königsbergerei. Da würde es heißen: Raum und Zeit sind in uns; aber ich sage nicht: Raum und Zeit sind in uns, sondern, indem wir das Objektive, die Geschwindigkeit wahrnehmen, gebrauchen wir zur Wahrnehmung Raum und Zeit. Raum und Zeit sind gleichzeitig in uns und außer uns, aber wir verbinden uns mit Raum und Zeit, während wir uns mit der Geschwindigkeit nicht verbinden. Die [133] saust an uns vorbei. Also das ist etwas wesentlich anderes als das Kantisch-Königsbergische.»

«Wir sind nicht eins mit der Geschwindigkeit draußen.» «Die saust an uns vorbei.» Dies gilt nun auch in bezug auf die Geschwindigkeit der beweglichen Körper, in denen die Meier, Huber, Müller usw. als Seelen (besser: als «Geistesmenschen») wohnen. Meier, der illusionsfroh zu seinem Körper «ich» sagt, hat zu bedenken und festzuhalten: die Geschwindigkeit, mit der ich mich bewege, die saust an mir vorbei. Was ist denn das, die Geschwindigkeit Meiers als das physikalische Reale, das an Meier vorbei saust? Die Geschwindigkeit — auch Meiers — ist die Weltkraft, durch welche die Form des vollendeten Menschen wird, was sie ist. Beim Gotte Menschenkörper wirkt diese Kraft zeitlos, aktuell ewig. Anders bei Meier. Dieser kann sich nicht identifizieren mit der physikalischen Weltwirklichkeit der Geschwindigkeit seiner Körperbewegung; die saust an ihm vorbei (z. B. offensichtlich im Embryonalstadium und in der Zeit des Wachstums). Das sich wissende «Dasein» der Meier und Müller in einer ihrer Inkarnationen ist nicht gegenwärtiges physikali-

sches Geschehen. Der *Sinn* des Daseins der Meier und Müller erfüllt sich nicht in der Gegenwart einer *einzig*en Inkarnation. Der Daseins-Sinn *einer* Inkarnation ergibt sich als ein Schnittpunkt zwischen Vergangenen und Zukünftigem. In dem von Meier erlebten «Ich» ist Vorstellung und Wille; die Vorstellungen Meiers stellen ihrer Realität nach den *Keim* zu der nächstfolgenden Inkarnation dar, und in den Willensakten Meiers ist das wirkende Reale nicht etwa das gegenwärtige «Ich», sondern das «Ich» der vorherigen Inkarnation. Die Irrealität der «Gegenwart» der Meier und Müller — als Schnittpunkt zwischen Vergangenen und Zukünftigem — hat [135] ihre Realität in der *Geschwindigkeit* des groß geschriebenen MENSCHEN, oder mit Karl Barth in «Gottes eigener Zeit», das heißt in der SEELE, die der Gott Menschenkörper dem geschlossenen Weltvorgange und darin den Meiern und Müllern zur Verfügung stellt.

In H. Witzenmanns Lösung des «Bewegungsproblems» liegen diese Sachen anders. Die erkenntniswissenschaftliche Durchdringung der Physik ergab bekanntlich: «Bewegungen sind Urteile», d. h. das Wirkliche der Bewegung eines Körpers fällt in das persönliche Urteil von H. Witzenmann und ähnlichen Erkenntniswissenschaftlern. Das Wirkliche der Bewegung, nach Rudolf Steiner die Geschwindigkeit, saust an H. Witzenmann nicht vorbei, es ist im Gegenteil darauf angewiesen, sich vom Erkenntniswissenschaftler seine Wirklichkeit, die es noch gar nicht hat, erst einmal besorgen zu lassen.

Das Interessanteste an der Bewegung — ich sagte es schon — ist der *Anfang* der Bewegung. Wenn Aristoteles-Brentano vom göttlich Notwendigen sagen: «es ist unbewegt», so sagt die Theosophie Goethes in bezug auf den Gott Körper: «er bewegt sich». Seine Bewegung hat einen Anfang, und das Sonderbare ist, daß dieser Anfang in die Ewigkeit fällt. Anfang ist eben mehr als eine *zeitliche* Kategorie. Seinerzeit

hat sich Thomas von Aquino vorbehalten, die Frage, ob der Anfang der Weltschöpfung in die Ewigkeit fallen könne, in seiner nächsten Inkarnation zu beantworten. Heute sehen sich sogar einzelne Fachphysiker gedrängt, das physikalisch Reale als außerzeitliches und außerräumliches Geschehen vorzustellen.

[135] Es ist ganz klar, daß der Anfang der physikalischen Weltbewegung in die *GEGENWART* zu fallen hat. Um zu verstehen, daß die Weltschöpfung ein Attribut der Welt ist, wird man auf jenen barbarischen Zauber eines volkstümlichen Theismus verzichten müssen, der da tüt: zuerst sei nichts gewesen, und dann — päng! — sei etwas gewesen. Unter dem Nichts wird man verstehen wollen, daß der die Welt seiende Gottkörper so nichtig sein will wie ein — Toter, damit er aus dem Tode auferstehen kann. (Dieser Vorgang fällt nicht in die Möglichkeiten des Bourgeois-«Daseins» Martin Heideggers.) Das Christentum als Wissenschaft steht erst im Anfange seiner Entwicklung.

Um ein Urphänomen für den Anfang der physikalischen Weltbewegung zu haben, wird die Physik bei der Theosophie Goethes Nachfrage halten müssen. Zu irgendeiner — fernen oder näheren — Zeit wird das Folgende geschehen sein: Die geisteswissenschaftlich definierte Idee der INTUITION hat sich ereignet. Die Intuition als Welt-Geschehen zeigt die Umwelt eines Subjektes als dessen «Ich». Aber dies nun nicht nur im Sinne der theosophischen Bologna-These von 1911, sondern in einem darüber hinausreichenden Sinne. Das bei den äußeren Dingen hausende «Ich» des Zentralsubjektes ist auf eine Anzahl von Menschen des Umkreises verteilt, aber so, daß der ICH in der Vielzahl von Menschen des Umkreises ein Toter ist, der jetzt als die Andern sich auferweckt. Im handelnden Umgange mit den Menschen des Umkreises hat der Mittelpunktsmensch als seinen *Willen* die physisch und geistig sichtbaren Andern. Indem er handelt,

als der Wille eines aufstehenden Toten von außen auf sich zukommend, ist seine handelnde Bewegtheit als die [137] Selbst-Bewegung der Welt zugleich der *Anfang der Bewegung*, ein Goethesches Urphänomen des Anfanges der Bewegung.

Sehr geehrter Herr Dr. Kienle, zur Entschuldigung der Länge dieses Briefes kann ich mich nur der Hoffnung hingeben, daß sein Inhalt Sie, sehr geehrter Herr Doktor, nicht langweilen möge. Der Zufall und meine Liebe zur Weltgeschichte haben es gefügt, daß dieser Brief das Datum des 5. März 1953 trägt.⁷⁵

Hochachtungsvoll K. B.

Die maßgebliche Äußerung Rudolf Steiners über die motorischen Nerven im ersten von vier Vorträgen über «Psychosophie» im November 1910 in Berlin⁷⁶ lautet:

«Es wird Ihnen sonderbar vorkommen, daß ich mit so vielen Worten die elementaren Begriffe des Seelenlebens auseinandersetze. Sie werden vielleicht glauben, daß man auch schneller über diese Dinge hinweggehen könnte. Man könnte das vielleicht, aber weil diese Verhältnisse im wissenschaftlichen Leben

⁷⁵ «Das Herz des Kampfgefährten und genialen Fortsetzers der Sache Lenins, des weisen Führers und Lehrers der Kommunistischen Partei und des Sowjetvolkes, Josef Wissarionowitsch Stalin, hat aufgehört zu schlagen.» Mit diesen Worten informierte Radio Moskau die Welt über den Tod Stalins. Der Staats- und Parteichef war am Abend des 5. März 1953 gestorben.

⁷⁶ GA 115: «Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie», darin aus der Reihe «Psychosophie der 1.Vortrag vom 1.November 1910, ³1980 S.118.

im weitesten Umfange eben nicht beobachtet werden, deshalb werden Fehler über Fehler gemacht.

Hier wollen wir einen Kapitalfehler nennen, der heute gemacht wird. Die, welche diesen Fehler machen, verwickeln sich da, indem sie weitgehende Konsequenzen ziehen, in Irrtümer: weil sie eben von ganz falschen Voraussetzungen ausgehen. Sie können in vielen physiologischen [138] Büchern finden: Wenn wir irgendwie die Hand oder das Bein bewegen, so käme das daher, daß wir in unserem Organismus nicht nur solche Nerven haben, die von den Sinnesorganen zum Gehirn oder zum Rückenmark gehen und die Botschaft gleichsam dorthin leiten; sondern die Sache wird überall so dargestellt, als ob diesen Nerven andere gegenüberstünden, die man im Gegensatz zu den Empfindungs- oder Wahrnehmungsnerven Bewegungsnerven nennt. Wenn ich also den Gegenstand sehe, so wird die Botschaft der Sinnesorgane zunächst zum Gehirn geleitet, und man glaubt nun, daß der dort ausgeübte Reiz dann zunächst ausströme auf einen Nerv, der zum Muskel geht, und daß dann erst der Ansporn zur Bewegung erfolge. Vor den Augen der Geisteswissenschaft aber ist es nicht so. Was hier Bewegungsnerv genannt wird, ist als physisches Gebilde tatsächlich da, dient aber nicht dazu, die Bewegung auszulösen, sondern nur die Bewegung selber wahrzunehmen, zu kontrollieren, um ein Bewußtsein von der Eigenbewegung zu haben. Gerade so, wie der Augennerv, durch den Sie einen äußeren Vorgang wahrnehmen, ein Empfindungsnerv ist, so ist auch Ihr Muskelnerv, der zur Hand geht, ein Empfindungsnerv, um die Bewegung Ihrer Hand zu kontrollieren.

Dieser wissenschaftliche Denkfehler über die sogenannten Bewegungsnerven ist ein Kapitalfehler, der

*die ganze Physiologie und Psychologie verdorben
hat.»*